الدكتور الشيخ محمد شقير

فلسفة العرفان



دار الهادي


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

فلسفة العرفان

تأليف

الدكتور الشيخ محمد شقير العاملي

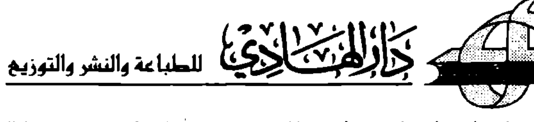




الطبعة الأولى

١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

توزيع



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/ ٠١ ـ ٨٩٦٣٢٩/٠٣ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

المقدمة

يعد العرفان أحد أهم العلوم الإسلامية وإحدى فروع المعرفة الإسلامية التي تجعل هدفاً لها الوصول إلى الله تعالى ومعرفته حقيقة المعرفة، بل المدعي هنا أن السبيل الوحيد للوصول إلى الله تعالى هو اعتماد السبيل الذي يتبناه العرفان فيما يرتبط بالمجاهدة والرياضة المعنوية.

وأمام أهمية المدعى والنتائج التي تترتب عليه كان من الأهمية بمكان أن يعمد إلى دراسة العرفان دراسة تطل عليه من خارجه من أجل فهمه كمنظومة متكاملة لها أسسها ومبانيها، كما لها منهجها وأدواتها المعرفية ولها أهدافها وغاياتها، فليس المراد هنا الغوص في المسائل العرفانية ودقائقها، بل المراد فهم العرفان ككلٍ متكامل، إنها قراءة للعرفان من خارجه ومن هنا كان المناسب أن نسمي هذا النتاج بـ: فلسفة العرفان.

إنها محاولة لتلبية حاجة ملحة في مجتمعنا حيث تتوق شريحة كبيرة من المتعلمين والمثقفين والجامعيين لفهم حقيقة العرفان وغاياته، ومع ذلك لا يجد أولئك المصادر والكتب

المناسبة التي تتيح لهم ذلك، فضلاً عن جملة من الأسباب تجعل من الصعب الوصول إلى فهم موضوعي وشامل للعرفان.

إن صعوبة اللغة العرفانية وعمق مطالب العرفان ووجود الكثير من المصادر بغير اللغة العربية والتاريخ الشائك من العلاقة ما بين العرفان والعلوم الدينية، كل ذلك ساهم في تعقيد المشكلة التي أضحت تحتاج إلى جهود خاصة تعتمد المنهجية العلمية والبحث الموضوعي في سبيل تقديم العرفان كمادة معرفية يمكن للقاريء أن يلامسها بفهمه وإدراكه مبتدئاً بفهم مقدماتها وأسسها وارداً من مداخلها المنهجية كأية مادة من المواد التي تعتمد الأسلوب الأكاديمي في العرض والبيان والمنهج.

وقد وجدنا أن الفرصة قد أتيحت في جامعة آزاد الإسلامية لتقديم تلك المادة على أساس من تلك المنهجية حيث لاقت تفاعلاً واهتماماً من قبل الطلاب الجامعيين وهذا ما حفزّني للعناية بنص المحاضرات التي ألقيتها من على منبر تلك الجامعة حيث خرجت بتلك الحلة بعد العمل عليها من قبل مجموعة من الطالبات اللواتي عنين بها سائلاً المولى أن يتقبل عملهن بأحسن قبول.

بعد أن تناولت في تلك المادة أهمية قراءة العرفان قراءة منهجية وتعرضت للأسباب التي أدت إلى عزل المادة العرفانية وعلم العرفان؛ فبعد أن تناولت تلك المسائل في المحاضرة الأولى دخلت في تعريف العرفان وأقسامه من نظري وعملي

لنتحدث أيضاً عن موضوع العرفان وهدف العرفان والمنهج المعرفي للعرفان.

ثم كان من الضروري تبيان أهم الأسس التي تقوم عليها المدرسة العرفانية أو أهم المشخصات العامة لتلك المدرسة، وقد تعرضنا لها في أكثر المحاضرات التي ألقيناها.

بعدها تطرقنا إلى العلاقة القائمة ما بين الشريعة والعرفان سواءً في الجانب الاعتقادي أو العملي.

هذا، ونسأل الله تعالى أن تكون هذه المحاضرات التي ألقيناها طوال فصل دراسي قد أدت الغاية منها وأوصلت إلى الهدف.

نسأل الله تعالى أن يعطينا البصيرة في ديننا وصواب الفكر وسداد الرأي ورؤية الحق والعصمة من الزلل إنه ولي حميد.

الشيخ محمد شقير

بيروت، في ٢٠ جمادي الآخرة ١٤٢٤

ذكرى مولد الصدّيقة فاطمة الزهراء عليها السلام

أهمية العرفان:

إن من المهم أن نتناول قضية العرفان والمبررات المعرفية والأسباب الداعية إلى معرفة العرفان وإلى قراءة العرفان، بل وإلى منهجة المادة العرفانية بطريقة تسمح لنا بإطلالة واعية عليها وبفهم أهم أفكارها وأسسها التي تقوم عليها، لما يطرحه العرفان من هدف هو المساعدة على الوصول إلى الله تعالى.

يعد العرفان أحد أهم العلوم الإسلامية وتمتد جذوره إلى بدايات التاريخ الإسلامي، وشكل المتصوفة فئة اجتماعية متميزة كبقية الفئات العلمية والفكرية، وكان من يؤيدها، كما كان هناك من يهاجمها، وهناك تيار ثالث يدعو إلى التعامل مع العرفاء بشكل علمي وموضوعي.

وكان التطرق إلى ذلك البحث الذي يرتبط بإعراض البعض عن العرفان وابتعادهم عنه أو ذلك الشرخ الموجود ما بين الساحة الثقافية والبيئة الدينية، وما بين المادة العرفانية بشكل عام. وقد حللنا الأسباب التي أدت إلى وجود هذا الشرخ فقلنا بان ثلاثة أسباب يمكن أن تلعب دوراً في هذا الموضوع:

السبب الأول: اللغة العرفانية.

السبب الثاني: عمق ومتانة الأفكار العرفانية.

السبب الثالث: ذلك الثلم المفعم بالتوتر ما بين العرفان وبقية المدارس الفكرية على المستوى الإسلامي.

تعريف العرفان:

المراد تبيانه هنا أي شرح أو تبيين مفهوم العرفان، ولا نُقصد بتعريفه أن نعرفه تعريفاً منطقياً جامعاً مانعاً، حتى لا يتم الدخول بتفاصيل تحديده، حيث دخل فيها الذين تناولوا هذا الموضوع واستطردوا فيه بشكل كبير جداً. فالمراد هو الوصول إلى فهم شامل وعميق للعرفان وللمنظومة العرفانية بمعزل عن الكثير من التفاصيل أو الاختلافات التي وقع فيها من تناول هذه المادة بالبحث والتحقيق.

تعريف العرفان أو مفهوم العرفان أنه العلم بالحق سبحانه وتعالى وبأسمائه وصفاته ومظاهره، وهو أيضاً العلم بالمبدأ والمعاد وحقائق العالم أي كل مراتب الوجود. لذا فإن صفحة الوجود بأكملها تدخل في تعريف العرفان وفي موضوع العرفان، لماذا؟ لأننا عندما نقول إن العرفان يشمل جميع مظاهر الوجود إنما ذلك من حيث رجوع هذه المظاهر إلى الله سبحانه وتعالى. فبالتالي العرفان يتناول كل مظاهر الوجود من حيث رجوع هذه المظاهر ورجوع هذه التجليات إلى الله سبحانه، وهو أيضاً معرفة

طريق السلوك والمجاهدة لتحرير النفس من علائقها وقيودها الجزئية لتتصل بمبدئها ولتصل إلى الله تعالى من أجل الفناء في الذات الأحدية.

وإن هذا المفهوم يستوعب العرفان بقسميه النظري والعملي.

موضوع العرفان:

أما العرفان بشكل عام فموضوعه هو كل الوجود، مطلق الوجود، كل مظاهر وتجليات الوجود. وبالتالي فان العرفان لا يعتني بمساحة وجودية دون أخرى ولا يهتم بمظهر وجودي دون آخر. وإنما يعتني بكل مظاهر الوجود وبكل تجليات الوجود، ولا تقف حدوده عند حدّ وجودي معين. وهو يعتني أيضاً بالسير والسلوك إلى الله تعالى، إلى الذات الأحدية، إلى مبدأ العالم من أجل الاتحاد والفناء في ذلك المبدأ.

العرفان النظري:

لا يبتعد التعريف للعرفان النظري عن التعريف العام له، انه العلم بالله تعالى وبأسمائه وصفاته وتجلياته أي العلم بجميع حقائق الوجود، من حيث رجوع تلك الحقائق إلى الله سبحانه، فلا ادرس تلك الحقائق ولا أعتني بتلك التجليات من أجل أهداف تتصل بعالم الدنيا ولا من أجل المعرفة، لمجرد المعرفة، وإنما عندما انظر إلى تلك الحقائق الوجودية، عندما انظر إلى تلك المظاهر الوجودية، إنما أرى الله سبحانه فيها، ولا دور

لتلك المظاهر إلا ذلك الدور المرآتي أي أنها تحكي عن وجود الله عز وجل.

مثال: إن الوردة عندما ينظر إليها الرسام فمن أجل ماذا؟ من أجل أن ينقشها بريشته على لوحته الفنية. وعندما ينظر إليها العطار، فمن أجل أن يستقي منها أو يأخذ منها ذلك العطر أو تلك الرائحة الموجودة فيها. وعندما ينظر إليها ذلك المتخصص أو الباحث الذي يعتني بتحضير العقاقير والأدوية منها، إنما ينظر إليها ليأخذ منها تلك المادة التي ترتبط بالجانب العلاجي.

لكن العارف عندما ينظر إلى تلك الوردة، فبأي عين ينظر إليها؟ ينظر إليها باعتبار أنها تحكي جمال الله سبحانه وتعالى. هو عندما ينظر إلى هذه المفردة الوجودية ـ إذا صح التعبير ـ وينظر إلى هذا المظهر الوجودي إنما ينظر إليه باعتبار كونه حاكياً عن وجود الله عز وجل، بل إن العارف لا يرى في التجلي «التجلي» بل يرى فيه «المتجلي»، ولا يرى في المظهر الوجودي هذا المظهر وإنما يرى فيه المُظهِر.

وبالتالي الفارق ما بين العرفان النظري وما بين العديد من العلوم هو فارق حيثي، باعتبار أن العديد من تلك العلوم يُتناول بعض المفردات الوجودية، فمثلا: عندما نتحدث عن علم الطب الذي يعتني بالإنسان والذي موضوعه البدن الإنساني، هنا يطرح هذا السؤال: انه ما هو الفارق ما بين علم الطب وما بين العرفان النظري؟ والجواب: الفارق الأساسي هو فارق حيثي، فالفارق

الأول هو أن موضوع العرفان النظري هو الله تعالى وأسماؤه وصفاته وتجلياته، أي أن هذا العلم لا يقف عند حد وجودي معين، كل صفحة الوجود تمثل محلا للعرفان النظري أو لعمل العرفان النظري ولكن علم الطب يعتني بماذا؟ يعتني بمفردة وجودية معينة ألا وهي جسم الإنسان وبدنه.

هذا فارق أول، أما الفارق الأساسي فهو أن علم العرفان النظري عندما ينظر إلى الإنسان فباعتبار كونه الآية الكبرى التي تحكي عن وجود الله تعالى وصفاته (الإنسان طبعا بأبعاده الروحية والمعنوية يحكي عن الله تعالى اكثر من بعده المادي) وبالتالي علم الطب عندما ينظر إلى الإنسان فبأي لحاظ؟ بلحاظ علاجي، طبي، بلحاظ معالجة الأمراض التي قد تصيب جسم الإنسان، لكن علم العرفان عندما ينظر إلى هذه المفردة الوجودية فلأجل ماذا؟ لأجل أن يرى فيها الله تعالى وقدرته وعظمته وحكمته، والعديد من الصفات التي يمكن أن نقرأها في الإنسان ببعديه الروحي والمادي.

كذلك أيضاً عندما نتحدث عن الفارق بين العرفان النظري والعرفان بشكل عام وما بين بقية العلوم، ربما تتناول تلك العلوم بعض المفردات الوجودية لكن عندما تتناول هذه المفردات الوجودية بشكل عام فلا تتناولها من حيث أنها توصل إلى الله تعالى ولا من حيث أنها ترى فيها عظمة الله وصفاته وأسمائه. هذا هو الفارق الأساسي ما بين العرفان النظري وما بين العديد من العلوم.

إن الفارق حيثي، يعني أن علم العرفان أو العرفان النظري ينظر إلى هذه المفردة الوجودية، لكن علم الطب ينظر إلى هذه المفردة الوجودية من حيث الجنبة العلاجية، بينما النظري عندما ينظر إلى هذه المفردة الوجودية فمن حيث الإيصال إلى الله تعالى، وحكايتها عن الله تعالى، وقد توضح الآن ما هو الفارق الحيثي وهذا هو المقصود من الفارق الحيثي.

عوداً إلى الموضوع إذا أردنا أن نأخذ بتلك القاعدة أن لكل علم موضوع، فيصبح موضوع العرفان النظري هو الله تعالى والذات الأحدية وأسماؤه وصفاته وتجلياته من حيث رجوعها إلى الله تعالى ومن حيث حكايتها عن الله تعالى، هذا هو الموضوع أي موضوع العرفان النظري، حيث تتمحور كل المسائل التي تبحث في هذا العلم في ذلك المحور (اللهتعالى أسماؤه، صفاته، مظاهر وتجليات الوجود).

وبالتالي فإن العرفان عندما ينظر إلى جسم الإنسان فإنه ينظر إليه باعتبار أن الإنسان بجميع أبعاده يحكي عظمة الله تعالى.

أتزعم انك جرم صغير
وفيك انطوى العالم الأكبر

فالإنسان بالنسبة إلى العارف يمثل الآية العظمى والكبرى، فقط بذاك اللحاظ أنه انطوى فيه العالم الأكبر، تلك الآية التي تحكي الكثير من صفات الله عز وجل. وبالتالي فهو عندما ينظر إلى أي مظهر وجودي يحاول أن يستمع إلى لغة هذا التجلي التي

تحكي الله سبحانه وتعالى، لان كل شيء يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحه. نحن لا نفقه تسبيحه لكن العارف يحاول أن يفقه ذلك التسبيح وان يفقه حكاية ولغة هذه التجليات الوجودية، أي أن يفهم هذه المظاهر التي تحكي الله تعالى، بل لا يرى في الوجود من حوله إلا وجود الله تعالى، عند العارف لا وجود إلا لوجود الله تعالى، وليس لهذه الوجودات التي نراها أمامنا إلا المظهرية والحكاية، ولا ينظر إليها بشكل مستقل عن الله تعالى.

هذا بالنسبة إلى العرفان النظري، وباختصار فإن العرفان النظري هو العلم بالله تعالى وبأسمائه وصفاته وتجلياته وبجميع مظاهر الوجود وتجلياته ولكن من حيث رجوعها إلى الله تعالى. وبالتالي موضوع هذا العلم (أي العرفان النظري) هو الذات الاحدية وصفاتها وأسمائها ومظاهرها وتجلياتها.

وهذا التعريف يستخدم الموضوع مع الأخذ بعين الاعتبار هذا الفارق الحيثي. يعني ليس الموضوع فقط، بل مع لحاظ كونها (تلك المظاهر) من المظاهر والتجليات الموصلة إلى الله عز وجل. أي بتعبير آخر مظاهر الوجود وتجلياته أشبه ما تكون بالمرآة، والمرآة مرة ننظر إليها نظرة ذاتية أي إلى المرآة نفسها، ومرة ننظر إليها باعتبار أنها حاكية عن شيء آخر، أي ننظر إليها نظرة آلية باعتبار أنها موصلة إلى غيرها. وعليه فان العارف ينظر إلى مظاهر الوجود وتجلياته نظرة مرآتية حكائية توصل إلى معرفة الله تعالى وصفاته، هذا بالنسبة إلى العرفان النظري.

العرفان العملي:

نقول عن العرفان العملي إنه العلم بطريق السير والسلوك، وفي اللغة العرفانية غالباً ما يفرق بين العلم والمعرفة، ولكن في كثير من استخداماتنا عندما نتحدث عن المعرفة ونستخدم كلمة المعرفة أو العلم، فلا من حيث أنهما مصطلحان متقابلان، حيث أنه في اللغة العرفانية العلم يقابل المعرفة، المعرفة حصيلة البصيرة والعلم حصيلة الفكر.

هنا عندما نستخدم العلم والمعرفة فمعناهما العام وبمفهومهما الشامل، وبالمصطلح الذي يشمل كل إدراك، فنحن نستخدم العلم أو المعرفة بمعناهما الشامل، فإذاً العرفان العملي ما هو؟

العرفان العملي: هو العلم بطريق السير والسلوك من أين يبدأ؟ وأين ينتهي؟ كيف يكون السير؟ أي كيفية السير؟ ما هي المحطات الرئيسية؟ أو باللغة العرفانية ما هي المنازل أو المقامات؟ ولذلك فإن الكثير من الكتب عنونت بعناوين من قبيل منازل السائرين، شرح منازل السائرين، والتي تحدثت بشكل أو بآخر عن منازل السائرين. وما هي الحالات التي ترد على أهل السير والسلوك؟ ما هي هذه الأحوال (أثناء سيرهم)، كيف يمكن تمييز هذه الأحوال؟

وإذا أراد هذا السائر في ذلك الطريق وأن يجدّ السير فما

الذي يجب أن يعمله؟ ما هو البرنامج العملي للسير والسلوك؟ وهنا السؤال عما يجب أن يُعمل للوصول؟

يعني البحث أشبه ما يكون مرتبطاً بالعقل العملي، أي ماذا يجب أن يُعمل؟ فهذا العلم يتضمن جملة من المعارف والعلوم التي تخدم أهل السير والسلوك إلى الله سبحانه وتعالى.

فبالتالي، عندما نتحدث عن العرفان العملي، نتحدث عن ذلك العلم الذي يعتني بشكل مباشر بالسير والسلوك إلى الله تعالى (بدايته، نهايته، محطته، منازله، مقاماته، ما هي الأحوال التي ترد على العارف، أو على أهل السير والسلوك، كيف يمكن لأهل السير والسلوك أن يسيروا في طريق المجاهدة وترويض النفس والرياضة المعنوية، وكيف يمكن أن يحرروا أنفسهم من علائقها، من شهواتها وميولها، وخلودها إلى الأرض ومن كل هذه الأمور التي تعيق سيرهم وسلوكهم إلى الله تعالى، والتي تمنع سيرهم في طريق كمالهم الإنساني.

بالتالي العرفان العملي بماذا يعتني؟ إنه يعتني بالإجابة على هذا السؤال:

ما الذي يجب أن يعمله وأن يقوم به، وأن يبادر إليه السالك (أهل السير والسلوك) حتى يصل إلى التوحيد الحقيقي، وحتى يصل إلى الفناء في الله عز وجل، وعندما نتحدث عن التوحيد الحقيقي هنا لأنه في نظر أهل العرفان أن التوحيد الحقيقي هو

توحيد العارف وليس توحيد الفيلسوف، فتوحيد العارف هو التوحيد الذي لا يشوبه أي شرك على الإطلاق.

فبالتالي عندما يتحدث العارف عن توحيده إنما يتحدث عن ذلك التوحيد بمفهومه هو، بحسب معرفته هو، وبحسب ذلك الطريق الخاص الذي يوصل إلى التوحيد، لأنه لا يوصل إلى التوحيد بحسب فهم العارف، وبحسب نظر العارف إلا طريق السير والسلوك والمجاهدة والرياضة، أي ذلك الطريق المعنوي، طريق ترويض النفس؛ على المستوى النظري، ربما نجد إنساناً قد غاص في هذه المطالب، لكنه لم يقطع مسافة في السير، والسبب في ذلك هو أنه عندما نتحدث عن علم العرفان فلا بد من التفريق بين العلم وبين السير والسلوك (يعني بين العلم بالسير والسلوك وبين السير والسلوك نفسه) هناك فرق بين الأمرين، فيمكن أن يكون لدينا إنسان ما ويكون لديه كل تلك الأفكار القيمة والمهمة فيما يرتبط بالعرفان النظري أو العرفان بشكل عام، ويكون لديه تحليلات قيمة بهذا المجال مع أنه لم يأخذ بالبرامج العملية للعرفان العملي، لماذا؟

لأنه يستخدم المنهج التحليلي ـ على سبيل المثال ـ وتلك المناهج المستخدمة في إطار العلوم الإسلامية والإنسانية بشكل عام من أجل قراءة العرفان، وهذا يختلف عن مجاهدة النفس فعلياً وعن ترويض النفس عملياً وواقعياً.

وللإجابة على سؤال: بأن إدراك هذه المعارف والاطلاع

على هذه الأفكار هل يساعد في هذا المجال؟ لا بد من القول إنه إذا أدرك الإنسان أهمية هذا الطريق وأهمية هذه المنظومة، أهمية هذه المدرسة الفكرية واقتنع بها، ربما يشكل هذا الأمر بالنسبة إليه دافعاً وحافزاً ومشجعاً للسير والسلوك وللجد في طريق السير والسلوك إلى الله تعالى.

فإذا التعريف بشكل عام ما هو؟ هو العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته وتجلياته ومظاهره، من حيث رجوعها إلى الله تعالى والعلم بطريق السير والسلوك إلى الله تعالى وكيفية المجاهدة. أي هو العلم بطريق السير والسلوك من أين يبدأ وأين ينتهي وكيفيته وكيف نسير عليه، منازله، مقاماته والأحوال التي ترد على العارف، كيف يستطيع أهل السير والسلوك أو ذاك العارف أن يجاهد نفسه أو أن يحررها وأن يوصلها إلى كمالها الإنساني، والذي هو التوحيد الحقيقي والذي هو الفناء في الله تعالى.

لذا يرى بعض المحققين أن موضوع العرفان هو مطلق الوجود وقد يختلف البعض في تحديد هذا الموضوع على تفصيل مذكور في محله.

التوحيد الحقيقي والعرفان:

والشيء الذي يجب التأكيد عليه هو أن العارف عندما يتحدث عن التوحيد الحقيقي وعندما يتحدث عن الفناء في الله

تعالى وعندما يتحدث عن الكمال الإنساني، فهو يعتقد أن الوصول إلى ذلك المقام، أي الوصول إلى التوحيد الحقيقي، لا يمكن أن يحصل إلا من خلال طريق السير والسلوك، طريق الفيلسوف لا يوصل وطريق الفقيه لا يوصل. وهذا لا يعني أن العارف متنكر للشرع ولظاهره ولكنه يعتقد أن وراء الظاهر باطن هو الغاية والهدف والمقصد.

توحيد العارف وتوحيد الفيلسوف:

إن توحيد العارف يختلف عن توحيد الفيلسوف والمتكلم، العارف يعتقد أن الوصول إلى توحيده يعني الوصول إلى ذلك التوحيد الذي لا يرى فيه إلا الله سبحانه، يعني عندما نتحدث عن الفناء في الله تعالى، فنحن نتحدث عن أي مقام ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[1] كل شيء بالنسبة إليه هو وجه الله عز وجل، كل شيء بالنسبة إليه لديه تسبيحه الذي يسبح بحمد الله سبحانه والذي يحكي الله سبحانه.

فبالنسبة للعارف لا شيء إلا الله تعالى، ولا وجود إلا وجود الله عز وجل، هذا المقام لا يمكن أن يصل إليه أحد (بالنسبة إلى العارف) إلا من خلال مجاهدة النفس، فمجاهدة النفس هي التي توصل إلى ذلك الصفاء، ومجاهدة النفس هي التي توصل إلى تلك البصيرة التي يمكن من خلالها أن ينظر

---

(١) البقرة، آية ١١٥.

العارف إلى ذاك الوجود نظرة مختلفة عما يراه الفيلسوف وعما يراه أي إنسان آخر.

وإذا افترضنا أن هذا الطريق الذي يبينه العرفاء والذي تستعرضه المنظومة العرفانية، هو ذلك البيان الذي ينسجم مع بعض أدبياتنا الإسلامية والدينية؛ فنستطيع أن نجيب عندها لماذا كان جهاد النفس جهاداً أكبر، لقد كان جهاداً أكبر للصعوبات المكتنفة فيه هذا أولاً، ثانياً إن هذه المعركة دائمة وهي تستمر باستمرار وجود الإنسان، وثالثاً كلما كانت هذه المعركة أبعد كلما كانت أخف وطأة وكلما كانت المعركة أقرب كلما كانت أشد وأصعب، فعندما ندرك أن الجهاد الأكبر أو أن مجاهدة النفس ورياضة النفس معركتها في داخل النفس وفي ساحة النفس، فبالتالي هذه المعركة هي أشد وأصعب، ورابعاً إن بعض المعارك يترتب عليها بعض النتائج التي ترتبط بالأمور الدنيوية، لكن هذه المعركة ماذا يترتب عليها؟ إنها يترتب عليها الوصول إلى الله عز وجل أو عدم الوصول إليه، وبحسب أدبياتنا الإسلامية الدينية. وقد يستخدم العارف هذا الأسلوب. عندما يترتب عليها الجنة أو النار فبالتالي هذه المعركة بالنسبة للإنسان معركة مصيرية.

مع التأكيد على أن بعض المعارك تبدأ في زمن ما وتنتهي في زمن آخر، لكن هذه المعركة هي معركة مستمرة. فبالتالي إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الحيثيات وهذه الفروقات والاعتبارات،

سوف نصل إلى هذه النتيجة أن هذه المعركة أو أن مجاهدة النفس هي طريق صعب بالنسبة إلى الإنسان، لكن النتائج التي تترتب عليها هي نتائج على قدر كبير جداً وعظيم من الأهمية.

السلوك والحاجة إلى المرشد:

بالتالي لهذه الصعوبة ولهذه الخطورة ولهذه الدقة المكتنفة في هذا الطريق والموجودة في هذا الطريق (طريق السير والسلوك)، يُعرف أن السير في طريق السير والسلوك إلى الله تعالى ومجاهدة الإنسان لنفسه وترويضه لها تحتاج إلى مرشد، وذاك المرشد من هو؟

هو الإنسان الكامل، فعندما يجري الحديث في الأدبيات الإسلامية عن الإنسان الكامل، يكون المقصود به ذاك الإنسان الذي وصل إلى التوحيد الحقيقي، ذاك الإنسان الذي وصل إلى الفناء في الله سبحانه، وعند التحدث عن الفناء في الله سبحانه، فالمقصود أنه وصل إلى حيث لا يرى على الإطلاق إلا الله عز وجل. فعندما ننظر إلى وردة ما، نحن نرى فيها ذلك الوجود المتشخص، ولكن العارف لا يرى فيها إلا جمال الله عز وجل، وعندما ينظر إلى المطر لا يرى فيه إلا رحمة الله عز وجل، وعندما ينظر إلى الكون لا يرى فيه إلا عظمة الله عز وجل، وعندما ينظر إلى تلك الآيات المختلفة في الآفاق وفي أنفسهم، فإنه لا يرى فيها إلا علم الله تعالى ولا يرى فيها إلا حكمة الله سبحانه.

لذا فإن العارف يرى أن طي هذه المراحل لا بد من أن يكون تحت إشراف الإنسان الكامل، لان هذا الطريق تكتنفه العديد من المخاطر، باعتبار أن إبليس لا يترك الإنسان في سيره وسلوكه، ولربما يحاول أن يلقي إليه بعض الالقاءات (من باب المثال) ليوهمه أن هذه الالقاءات هي الهامات رحمانية في حين أن هذه الالقاءات ليست إلا من القاءات الشيطان. فبالتالي إن هذا الطريق تكتنفه المخاطر وفيه جملة من الصعوبات وعلى هذا الأساس، لا بد من الإنسان الكامل. نستطيع أن نصور الأمر، بهذه الطريقة أن سيراً ما في غابة ما يحتاج إلى مرشد، فيستطيع العارف أن يقول إن طريق السير والسلوك صعب، وأن طي المراحل هو أعقد ويحتاج إلى خبرة ومعرفة أكثر من كل هذه الأمور التي تتعاملون معها في دنياكم هذه، ولذلك نحتاج إلى مرشد. ويمكن القول إن جوهر الفكر الإسلامي الشيعي في العديد من قضاياه ينسجم مع المنظومة العرفانية وأسسها، ولكن أين يقع الاختلاف؟ ربما في التطبيقات أو في جملة من القضايا الأخرى.

الهداية وأهل البيت عليهم السلام:

المتبنى شيعيا أن أهل البيت عليهم السلام والأئمة عليهم السلام هم الواصلون إلى ذاك المقام وأنهم هم الذين يمتلكون العرفان الحقيقي، وهم الذين وصلوا إلى التوحيد الحقيقي والفناء في الله عز وجل وهم الذين أن تمسكنا بهم لن نضل، وهو ليس بمعنى أنهم لم يكونوا واصلين ومن ثم وصلوا.

لذلك عندما نتحدث عن سفينة النجاة، نجد أن البعض يقدم شرحاً وبياناً لهذه الأحاديث التي تتحدث عن أهمية وضرورة وجودهم عليهم السلام، ولربما يقدم بياناً ناقصاً في هذا الإطار، بأن دورهم ووظيفتهم وأن أهمية وجودهم ترتبط في الجانب المعرفي البحت، فالجواب أن ذلك لا يرتبط بالجانب المعرفي فقط، بغض النظر عن هذه المعرفة سواء كانت معرفة كلامية أو تفسيرية أو فقهية أو شرعية إلى ما هنالك من أنواع المعارف هذه، التي أخذناها من أهل البيت عليهم السلام، فإن وظيفتهم ترتبط بمستوى كبير بالجانب المعنوي، هناك جانب أساسي وهناك دور أساسي يرتبط بالجانب المعنوي والرقي النفسي، والكمال الإنساني، وبالوصول إلى الله عز وجل أي الوصول إلى التوحيد الحقيقي.

فيما يرتبط بالاختلاف في بعض تلك الأمور، فنحن نحتاج إلى إنسان كامل، وإلى إنسان مرشد ولكن من هو هذا الإنسان؟

نحن نعتقد بأنهم أهل البيت عليهم السلام، ولذا يختلف الأمر بين العرفان الشيعي وبين العرفان غير الشيعي في بعض التطبيقات، إذ إن العرفان غير الشيعي قد يرى أن ذاك العارف الذي يمثل الإنسان الكامل هو غيرهم.

يوجد كلام مهم للعلامة الطباطبائي في كتابه (رسالة التشيع) يمكن الرجوع له، حيث يعتقد العلامة أن الابتعاد عن أهل البيت عليهم السلام في بعض المسائل أو بعض المفاصل أو الأمور المهمة قد أدى إلى حصول انحرافات في المسير العرفاني،

بالرغم من أن أساس العرفان هو البيانات المعنوية لأهل البيت عليهم السلام وخصوصاً الأمير عليه السلام.

وعندما نمت هذه المدرسة وعندما تكاملت ولم تكن كل معارفها مستقاة من مدينة العلم، فأنها تعرضت لبعض التشوهات ولبعض الالتواءات والانحرافات، وهو ما أوصلها إلى تلك النتيجة، فيستفاد من كلام العلامة الطباطبائي نتيجة مفادها: أنه لا يمكن الوصول إلا من خلال أهل البيت عليهم السلام، وبالتالي فان هذه الاتجاهات العرفانية رغم أنها تعود في جذورها المعرفية إلى أهل البيت عليهم السلام لكن نتيجة أن المدرسة الفكرية العامة التي تنتمي إليها على مستوى العقائد، على المستوى الكلامي وعلى المستوى التفسيري وفي جميع المستويات المعرفية، ليست منتمية إلى أهل البيت عليهم السلام فإنها تعرضت إلى هذه الانحرافات والتشوهات، والتي حرمت هذه المدرسة أو روادها من الوصول الحقيقي إلى الله عز وجل.

ويجب التفريق ما بين أمرين: أولاً ما بين الوصول إلى الله عز وجل أو ما بين رياضة موصلة إلى الله عز وجل، وثانياً رياضة ربما تعطي النفس سلطة ما.

وهذه النقطة، إذا كانت واقعية فإنها تحل الكثير من الإشكاليات التي قد تنشأ من الحوادث التي تحصل في مختلف المجتمعات من الهند إلى السند وغيرها. يعني يمكن لأحدهم على المستوى المادي أن يمرّن نفسه لحمل أضعاف ثقل ما،

ولكن السؤال هو: هل يستخدم طاقته الجسدية لله وفي الله، وبالأساس عندما كان هذا الإنسان يمرّن نفسه فهل من أجل أن يعتدي على الآخرين أو من أجل أن يدافع عن المظلومين؟ وهذا يرجع إلى ماذا؟ إلى نواياه، وهو مثال لتقريب الفكرة.

ونفس الشيء يقال بالنسبة إلى النفس حيث أن النفس نتيجة التمرين والرياضة وقطع علائقها بشهواتها ربما تصل إلى طاقة ما أو سلطة ما، يعني أنها تمتلك قدرة روحية معينة ويصبح لديها قدرة روحية أكبر.

ولعل في تلك الحادثة التي تعود إلى عصر الإمام الصادق عليه السلام دلالة على هذا الأمر، فذاك الرجل الذي كان يخبر ببعض الأمور المخفية، وعندما أسلم ماذا كانت النتيجة؟ فإنه فقد تلك الطاقة أو الإمكانية أو السلطة، وعندما سأل الإمام الصادق عليه السلام عن ذلك، أجابه بان الله عز وجل قد عجّل لك الثواب في الدنيا لأنّ الله سبحانه قد أعطاك هذه القدرة وهذه الإمكانية في الدنيا وهذا لا يعني أن الله تعالى أعطاه هذه الإمكانية بشكل خاص، بل ربما نجد في الواقع أنه يوجد قوانين تكوينية، وهي ليست خاصة بالجانب المادي أو البدني بل هي موجودة أيضاً في الجانب النفسي والمعنوي، على المستوى المعنوي مثلاً من مارس تلك الرياضات يصل إلى تلك الإمكانيات أو إلى تلك القدرات، أما إذا أراد أن يحسن تلك القدرات قربة إلى الله تعالى يجب أن تكون نيته التقرب

وأنه يريد أن يمتلك الطاقة والإمكانية لتساعده للوصول إلى الله عز وجل.

وإذا رجعنا إلى الآيات القرآنية، نرى أن القرآن الكريم يتحدث عن الإيمان والعمل وأيضاً الإخلاص والعبودية.

تستطيع أن تحصّل على ما أردت من طاقات روحية ولكن بشرط نية الاخلاص لله تعالى فيما تحصّله. وإن هذا العلم الذي يرتبط بالجانب الغيبي لا نعلمه، إلا ما ترشح علينا من أهل البيت عليهم السلام ومن المعصومين عليهم السلام الذين ترشح عليهم العلم من رسول الله صلى الله عليه وآله.

يقول الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1].

وفي الرواية: أن الإمام علي عليه السلام قد رفع باب خيبر (أو دعونا نقول قلع باب خيبر) بقوة ربانية وقد عجزت عن قلعه مجموعة من الأشخاص، فهذه القوة الروحية لها تأثيرها أيضاً على المستوى الجسدي والمادي.

هدف العرفان:

إن التعرض إلى المادة العرفانية بناء على هذه العناوين (السابقة) يساعد كثيراً على فهم المادة العرفانية، ويساعد بشكل كبير على إدراك المنظومة العرفانية وحقيقة العرفان.

---

(١) الإسراء: آية ٨٥.

بالتالي إذا أدركنا هدف علم ما، فان إدراكنا ومعرفتنا للهدف الذي يريده هذا العلم، لا شك ولا ريب أنه سوف يساعدنا بشكل كبير على إدراكنا لحقيقة هذا العلم.

عندما نعلم مثلاً أن هدف علم الطب هو علاج الأمراض التي من الممكن أن تصيب بدن الإنسان، فان هذه المعلومة تساعدنا على معرفة الهدف الأساسي للرجوع إلى الطب.

فعندما يُسأل ما هو المبرر لعلم الطب؟ وإلى ما يصبو؟ وما هو هدف علم الطب؟ بالتالي كل هذه الأسئلة يمكن الإجابة عليها من خلال بيان هدف هذا العلم والغاية التي يصبو إليها هذا العلم.

العرفان لا يخرج عن هذه القاعدة التي تظلّل جميع العلوم، لذا فإن سؤالاً أساسياً ومبرراً ومنهجياً لا بد أن يطرح حول هدف العرفان.

يمكن لنا أن نقول إن الهدف من هذا العلم هو المساعدة (مساعدة الإنسان) للوصول إلى الله تعالى، هو الأخذ بيد الإنسان إلى التوحيد الحقيقي، وقيادة الإنسان إلى الفناء في الله عز وجل.

بالتالي العرفان يرى بأن هدف الإنسان أن يصل إلى الله سبحانه وتعالى وأن يتعرف على الله سبحانه حقيقة المعرفة.

وإن تلك الأداة (أي العرفان) هي الأداة الوحيدة والوسيلة المنفردة التي تساعد الإنسان على الوصول إلى هدفه وغايته.

العرفان هو الذي يوصل الإنسان إلى حيث لا يرى إلا الله سبحانه وتعالى، وهو الذي يوصل الإنسان إلى ذاك المقام ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، وهو الذي يوصل الإنسان إلى ذاك المستوى حيث لا يرى في مظاهر الوجود إلا «المُظهر»، ولا يرى في تجليات الوجود إلا «المتجلي».

العرفان هدفه أن يأخذ بيد الإنسان ليصل إلى الله تعالى وإلى مستوى لا يرى شيئا في الوجود إلا وجه الله تعالى.

إن هدف العرفان هو أن يوصل الإنسان إلى كماله الإنساني وأن يوصل الإنسان إلى أرقى مراتبه الكمالية. بالتالي هو لا يريد من الإنسان أي شيء آخر سوى أن يسير على ذلك الطريق الذي من أجله خُلق، وأن يسعى إلى ذاك الهدف الذي من أجله وُجد، ألا وهو كما ذكرنا الوصول إلى الله سبحانه.

وفي مناقشة قسمي العرفان (النظري والعملي) بناء على هذا الهدف الذي رسمناه للعرفان، فان هذا الهدف وبيان هذا الهدف بهذا المقدار الإجمالي يكون واضحاً.

قد يقال: إن هذا الهدف الذي رسمتموه قد يكون واضحاً بالنسبة إلى العرفان العملي، باعتبار أن العرفان العملي هو تلك الرياضة ومجاهدة النفس من أجل أن تسير إلى الله سبحانه وهو الأخذ بيد تلك النفس في طريق سيرها وسلوكها إلى الله تعالى.

بالتالي يمكن لنا أن نقبل هذا الكلام بان العرفان هو الذي

يأخذ بيد الإنسان، وهدفه أن يأخذ بيد الإنسان إلى الله سبحانه، هذا فيما لو كان الحديث عن العرفان العملي، لكن كيف يمكن أن تبينوا هذا الأمر، وكيف يمكن أن تطبقوا هذه الهدفية، وكيف يمكن أن تحققوا هذا الهدف فيما لو كان الكلام عن العرفان النظري؟

العملي والنظري، طبيعة العلاقة:

إن علاقة ما دقيقة تربط ما بين العرفان النظري والعملي، ونستطيع تعميم هذه العلاقة لنقول إن علاقة ما دقيقة تربط ما بين المعرفة وما بين السير والسلوك.

فعلى مستوى العلاقة ما بين العرفان النظري والعملي، نستطيع أن نقول إن العرفان النظري يمثل هو النتاج للعرفان العملي. وهو من خلال هذا النتاج يسهم في بناء معطيات العرفان العملي بناءً منظومياً له منهجيته المتميزة.

إن إنسانا ما إذا لم يكن مقتنعا بهذا المسلك، إذا لم ير فائدة الطريق للسير والسلوك هذا، وإذا لم يعتقد (ولو اعتقاداً إجمالياً) بمجاهدة النفس وترويضها أو رياضتها وبالسير والسلوك إلى الله تعالى من خلال مساعدة معطيات العرفان النظري، هل يمكن لهذا الإنسان أن يبادر لسلوك هذا الطريق[1]؟

---

(١) إن المعرفة الدينية تلعب دوراً رئيسياً وأساسياً في هذا المضمار، لكن لا يخفى أن معطيات العرفان النظري يمكن لها أن تساعد إلى حدٍ كبير في تلك المهمة.

بالتالي عندما نطرح هذا السؤال حول فائدة هذه المباحث بالنسبة إلى العرفان وإلى الفائدة التي يمكن أن تترتب على العرفان النظري، فإن المعرفة بهذا المنهج والاطلاع على الفائدة التي يمكن أن تترتب على اختيار هذا الطريق، ربما تسهم في تكوين قناعة ما، هذه القناعة قد تحفز بدورها وتساعد على دفع الإنسان للسير والسلوك أكثر.

إن العلاقة ما بين العرفان النظري والعرفان العملي ننظر إليها هنا من خلال العرفان النظري، حيث إن العرفان النظري يساعد في عملية التبرير المعرفي وفي تكوين رؤية منظومية للعرفان العملي.

هنا قد لا يكون صحيحاً أن أصل إلى هذه النتيجة: أن كل مفردة معرفية من المعارف التي تندرج تحت عنوان العرفان النظري، لا بد من استخدامها وتشكل برأسها حافزا ودافعا للسير والسلوك في طريق العرفان العملي، ليس صحيحا هذا الأمر، إنما نتحدث هنا عن العرفان النظري بشكل عام، عن كلية هذا العلم، لأنه لا بد أن نجد في هذا العلم ما يمكن أن يشكل قناعة ما بأهمية هذا المنهج وبأهمية طريق السير والسلوك، وبالفوائد التي تترتب عليه، وبتلك الغايات الكبيرة التي يصبو إليها وبتلك الأهداف العظيمة التي يريدها.

إذا استطاع العرفان النظري أن يقنعنا بهذه الحقائق وإذا استطاع العرفان النظري أن يوصلنا إلى تلك المعارف، فيمكن أن

يشكل هذا الأمر حافزاً ودافعاً بالنسبة إلى الإنسان لسلوك هذا الطريق، هذا أولاً (أي انه وسيلة معرفية) وإن سيراً وسلوكاً من دون معرفة لا يمكن أن يحصل، ومن كلام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة ما يستفاد منه لذاك المعنى حيث يقول «أول الدين معرفته».

إذا المعرفة تشكل الخطوة الأساس واللبنة الأولى في ذاك الطريق (**هذا أولاً**).

وثانياً: إن العرفان النظري يمثل الوجه المعرفي لسير الإنسان وسلوكه إلى الله تعالى، حيث أن هذه النفس عندما تسلك في طريق كمالها إلى الله عز وجل وعندما تحقق وجودها وعندما تتكامل، فان تكامل هذه النفس لا بد أن يكون له إفاضات ونتائج ومن هذه النتائج أو من هذه الافاضات التي تستفيدها هذه النفس في تكاملها وسيرها إلى الله عز وجل هو ذلك الجانب المعرفي.

وبتعبير آخر إن هذه النفس كلما تكاملت، كلما عرفت أكثر، وكلما ازدادت معرفتها وقويت بصيرتها، كلما تكامل يقينها.

هنا قد يكون واضحاً أن هذه العلاقة القائمة ما بين العرفان النظري وما بين العرفان العملي، هي علاقة من طرفين، هي علاقة جدلية.

فإذا نظرنا إلى هذه العلاقة من جهة العرفان النظري، نجد أن العرفان النظري يمثل بشكل من الأشكال تلك الاداة المعرفية، تلك الوسيلة المعرفية لسير الإنسان وسلوكه إلى الله سبحانه وسلوكه.

بالتالي لو طُرح السؤال أن العرفان النظري باعتبار كونه معرفة بالله تعالى وبأسمائه وتجلياته من حيث رجوعها إلى الله تعالى ومن حيث حكايتها عنه، كيف يمكن أن يساعدنا أكثر على السير والسلوك؟

معرفة الكمال والميل إلى الكمال:

بناءً على هذا التعريف وهذا المفهوم الذي تم عرضه للعرفان النظري لا بد أن نفرق بين القول إن الإنسان بطبعه يعرف الكمال وبين القول إن الإنسان بطبعه يميل إليه، وأنه بفطرته وبجبلته يميل إلى الكمال، ربما نجد اختلافا في هذا الموضوع.

فمنهم من يذهب إلى أن الإنسان بطبعه يعرف الكمال ولربما يعبر عنها بمعرفة الله عز وجل الفطرية، وقد نجد من يقول إن الإنسان بطبعه يميل إلى الكمال، وهنا يأتي دور تلك الأدوات المعرفية التي يستفيد منها هذا الميل من أجل أن يصل الإنسان بواسطتها إلى الله تعالى.

وبتعبير آخر، يمكن لنا أن نقول إن الله سبحانه وتعالى قد أودع داخل الإنسان تلك الجاذبة أو الدافع إلى الله تعالى أو إلى الكمال.

وهنا حب الكمال أي الميل إلى الكمال، يحتاج إلى مرشد يوصله إلى ذاك الكمال. ربما يخطئ الإنسان في تشخيص الكمال، ربما يعتقد أن كماله في المال أو في المقام أو في الجاه (المقام الدنيوي) أو في السلطان، هنا يتوهم الإنسان أن كماله في تلك الأمور، لكن عندما يصل إليها سوف يتأكد من أنها سراب، كما عبر القران الكريم عن هذه الحقيقة.

وعليه فإن الله سبحانه أودع في الإنسان ذلك الميل إلى الكمال، والإنسان يستفيد من هذا الميل إلى الكمال من أجل أن يصل إلى الله سبحانه.

بالتالي ومع وجود هذا الميل إلى الكمال إذا استطاع الإنسان أن يستفيد من الاداة السليمة وان يبعد عن نفسه الأوهام لا بد أن يصل إلى الله سبحانه، أما إذا استطاعت تلك الأوهام أن تدخل إلى نفس الإنسان فأنها سوف تضله عن الوصول إلى تلك الحقيقة أي إلى الله تعالى.

كيف يمكن للعرفان النظري أن يساعد الإنسان في السير والسلوك إلى الله سبحانه؟

بناء على التعريف السابق من أن العرفان النظري هو تلك المعرفة بالله تعالى، وأسمائه، وصفاته وبتجليات الوجود من حيث رجوعها إلى الله سبحانه وتعالى، إذا استطاع الإنسان أن يدرك ذلك الكمال، وإذا استطاع أن يطلع على جمال الله عز

وجل وعلى صفات الجمال والكمال لدى الله عز وجل، فإن معرفته هذه سوف تدفعه إلى السير والسلوك إليه سبحانه.

كلما ازدادت معرفة الإنسان بالله تعالى كلما جد السير إليه، وكلما شهد جمال الذات الاحدية كلما سعى اكثر للوصول إليها، وبمقدار ما يدرك حقيقة الوجود والكمالات المنطوية في صفحة الوجود، كلما اندفع اكثر وجّد الخطى في سبيل الوصول إليها.

فبالتالي إن العرفان النظري يمثل وسيلة معرفية لسلوك هذا الطريق (طريق السير والسلوك)، ومن جهة أخرى فان عمل العرفان النظري لا يقتصر فقط على إدخال الإنسان وعلى وضع قدم الإنسان على أول هذا الطريق، إنما سوف يصاحب الإنسان طوال هذا الطريق، وفي كل خطوة يخطوها سوف يقول للإنسان: ألا تشهد جمال الله ولا جميل إلا الله، ألا تشهد كمال الله ولا كمال إلا لله، فإذا كان الإنسان يمتلك ذلك الاندفاع، يمتلك تلك الطاقة المولدة للسير والسلوك وعلم أن وجهة السير إلى قبلته هذه، فلا بد أن يسير إلى الله عز وجل.

فالفائدة التي تترتب على العرفان النظري لا تقتصر فقط على وضع قدم الإنسان في أول هذا الطريق، وإنما سوف تدفعه وتحفزه وتأخذ بيده طوال ذلك الطريق. هذا إذا نظرنا إلى العلاقة من جهة العرفان النظري، أما من جهة العرفان العملي فيمكن القول إنه كلما تقدم الإنسان في طريق سيره وسلوكه إلى الله سبحانه، كلما كمل ذاك الإنسان اكثر وكلما تكاملت نفسه اكثر،

وبتعبير آخر كلما حقق وجوده اكثر، وقوي ذلك الوجود وقويت تلك البصيرة.

وللزيادة في البيان:

من المناسب أحيانا أن نتحدث عن بعض من تلك القوانين التي ترتبط ببدن الإنسان، والتي تساعد على إدراك بعض القوانين التي ترتبط بنفس الإنسان.

بدن الإنسان ينمو ويتكامل وقد يقوى، والنفس (نفس الإنسان) تنمو وتتكامل وتقوى أيضاً، وإذا قوي بدن الإنسان فان لهذه القوة تجلياتها، يعني بدل أن يحمل ثقلا صغيرا فإنه يحمل وزناً كبيراً. والنفس (نفس الإنسان) إذا قويت، إذا تحققت في وجودها اكثر واشتدت مرتبة وجودها اكثر، فان لهذا الاشتداد وهذه القوة تجلياتها.

من أجل ذلك بعض الأمور التي نشهدها والتي تصدر عن العديد من الناس، نستطيع أن نقول بان نفس هذا الإنسان أو ذاك اشتدت في وجودها بمستوى أننا أصبحنا نرى منها تلك الآثار والتجليات.

إن سير الإنسان وسلوكه إلى الله سبحانه وان تهذيبه لنفسه، ترويضه لها وجهادها سوف يؤدي إلى قوة هذه النفس وإلى تحقق هذه النفس في وجودها اكثر. هذا التحقق في النفس سوف يقوّي فيها بصيرتها، وإذا قويت بصيرتها فان هذه النفس لا

بد أن تزداد معرفتها وإدراكها من خلال شهودها أو قوة شهودها لحقيقة الوجود من حولها بل لحقيقتها أيضاً.

لكن هذا العرفان النظري، هذه المعارف، قوة البصيرة هذه، من أين أتت؟ لو لم يسر في طريق سيره وسلوكه لما استطاع أن يحصد تلك المعارف.

ما هي حقيقة تلك العلاقة ما بين العرفان النظري والعملي؟

إن العلاقة ما بينهما علاقة جدلية، هي علاقة بين طرفين حيث أن العرفان النظري يرتبط بالعرفان العملي والعكس أيضاً، في صيغة تكاملية.

وقد يقال باستلزام الدور، حيث أن نفس ما يتوقف عليه السير (أي المعرفة) هو نفسه يتوقف على السير فيلزم الدور.

الجواب: إن العرفاء يقولون إنه لم نهمش دور العقل، فهم يقولون بأنهم وصلوا إلى الله سبحانه وللأنبياء من خلال العقل وهم أرشدونا إلى هذا الطريق، فبالتالي لا يلزم الدور. فنحن عندما آمنا بالله تعالى وبضرورة الرسالة واستمعنا إلى كلام الرسول ﷺ وأوصيائه، فقد قالوا لنا أن نسير في طريق السير والسلوك، فهذه المعرفة من أين أخذناها؟ لقد أخذناها منهم، وبمجرد أن بدأنا نسير في طريق السير والسلوك أصبحنا نحصد تلك المعارف، لذلك المعرفة بمعناها الخاص والتوحيد الحقيقي يأتيان بعد السير والسلوك.

نحن إذا لم نكن نؤمن أو نعتقد بالفائدة ولو بالإجمالية المترتبة على ذاك السلوك هل نسلك هذا الطريق، بالطبع لا.

وفي هذا السير والسلوك إذا لم اكن مدركاً بأن هذا السير والسلوك سوف يوصلني إلى الله سبحانه، كيف لي أن أبادر إلى ذاك السير؟

بالتالي هناك معرفة إجمالية، ومعرفة حصولية، هنا معرفة تفصيلية وشهودية، بالتالي فرق بين المعرفتين.

ولا بد من الإشارة إلى أن المقام الذي عليه المعصوم عليه السلام لا يصل إليه العارف، لان هناك جانباً يتعلق بالجذبة الإلهية، فيوجد هناك أفرادٌ الله تعالى يجذبهم ويختارهم ويصطفيهم.

المنهج المعرفي للعرفان

وهذا الموضوع هو بغاية الأهمية، ولا بد في هذا البحث من بيان مصدر المعرفة في نظر العرفان، هذا العرفان من أين يرى انه يمكن الوصول إلى المعرفة، وأية معرفة يمكن الاعتماد عليها والركون إليها، وبالتالي ما هي الوسائل وما هي الأدوات التي يجب الاعتماد عليها حتى نصل إلى تلك المعارف.

والبحث هنا هو بحث معرفي بالمعنى الخاص (ابستمولوجيا) وهو بحث في غاية الأهمية، فإذا وجدنا أن تلك المعرفة يمكن أن يعتمد عليها من خلال الرؤية المعرفية للعرفان

وأصبحت هذه الرؤية واضحة بالنسبة إلينا، عندئذ نستطيع أن نفصل بشكل جذري ما بين المدرسة العرفانية والمدرسة الكلامية أو الفلسفية بقسميها المشائي والإشراقي، حتى نصل إلى الحكمة المتعالية، وهذا أمر جوهري، لأنه يرتبط بالجذر الأساسي التي تقوم عليه المدرسة العرفانية.

في الرؤية العرفانية للعرفان، الأداة الوحيدة التي توصلنا إلى حقيقة الوجود هي مجاهدة النفس والرياضة والسير والسلوك إلى الله تعالى، وما سوى ذلك من الأدوات، لا يستطيع ولا يمكن أن يوصلنا إلى كنه حقيقة الوجود، ولا يمكن أن يوصلنا إلى التوحيد الحقيقي وإلى إدراك ومعرفة الوجود كما هو عليه في الواقع.

إذن الأداة الوحيدة التي هي في نظر الرؤية المعرفية للعرفان تهبنا القدرة على الوصول إلى كنه الحقيقة وإدراك الوجود كما هي عليه حقيقة الواقع، إنما هي الرياضة ومجاهدة النفس والسير والسلوك المعنوي، وهي الطريق الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها وما سوف ذلك لا يمكن له على الإطلاق أن يوصلنا إلى إدراك أو معرفة حقيقة الوجود. بالتالي إذا أراد الإنسان أن يصل إلى التوحيد الحقيقي من خلال الحواس أو العقل فإنه لن يستطيع أن يصل، لأن هذه الأدوات أو هذه الوسائل غير مؤهلة في الأساس لإيصال الإنسان إلى حقيقة الوجود. وهي لا تستطيع أن توصل الإنسان إلى التوحيد الحقيقي وإلى الفناء في الله عز وجل.

بالتالي لا بد للإنسان أن يعتمد هذه الطريقة للوصول إلى الله سبحانه والفناء فيه، وهنا قد يطرح هذا السؤال: بأنه قد ذكرتم أن هذه الوسيلة هي الوحيدة في الرؤية المعرفية للعرفان، لكن لماذا؟ وهل تستطيع هذه الرؤية المعرفية، أن تقنعنا بان هذه الطريق أو الوسيلة هي الوحيدة التي تستطيع أن توصلنا إلى تلك النتيجة أو الغاية؟

لماذا الاعتماد فقط على العرفان؟

يقول العرفاء بان ما سوى الرياضة المعنوية لا يمكن الركون إليه على الإطلاق، لان احتمال الخطأ يبقى وارداً إذا ما استعملنا غير هذه الوسيلة، ولا يمكن الاعتماد على أي نتيجة نأخذها من غير هذه الوسيلة، وهذه الوسيلة هي التي توصلنا إلى معرفة لا شبهة فيها ولا خطأ، لماذا؟

لان ما سوى هذه المعرفة هو معرفة حصولية، وفي المعرفة الحصولية ما امتلكه هو صورة عن المعلوم ولا اصل إلى المعلوم بذاته.

من باب المثال:

لو افترضنا أن إنساناً ما كان يتألم، إدراكه لهذا الألم هو إدراك حضوري أي أن هذا الألم حاضر وموجود في داخله ويشعر به في نفسه، فهل يمكن أن يكون متألما ونقول بأن هذا الشعور خاطئ، هذا لا يمكن، ولا يمكن أن ندعي بأنه لا

يمتلك تلك المشاعر، نعم قد يتوهم الإنسان بأن ما لديه يسمى بذاك الاسم. هناك نقطة دقيقة شيئاً ما، إذ فرق بين أن يشعر الإنسان بشعور ما ويقول إني اشعر بذاك الشعور وبين تسميته لذلك الشعور. فلو افترضنا بأنه يملك عاطفة ما وقال بأني قد وصلت إلى مرتبة العشق، فهذا لا يعني انه قد وصل فعلا إلى تلك المرتبة، لماذا؟ لأنه أخطأ في تسمية الحال التي وصل إليها أو هذا الوجد الذي يملكه، لكن إدراكه لهذا الوجد وشعوره بهذا الحال، هل فيه إمكانية للخطأ؟ فالجواب لا، أما لو أتى إنسان وأدّعى انه يتألم أو نحن شاهدنا عليه بعض المظاهر والعوارض قد نصل إلى نتيجة أن هذا الإنسان يتألم، وفي الواقع قد لا يكون متألما، حيث أن العلم هنا من جهتنا علم حصولي وليس حضورياً.

إدراك هذا الإنسان لشعوره وحالته ليس فيه مجال لإمكانية الخطأ، حيث أن هذه المعرفة معرفة حضورية، لكن عندما رأينا عليه بعض العوارض ونحن استنتجنا انه يتألم (هو لم يقل شيئا)، فمعرفتنا هذه هي معرفة حضورية أم حصولية؟ الجواب هي حصولية، هل يوجد إمكانية للخطأ؟ نعم، يوجد إمكانية للخطأ.

فمن أجل ذلك نجد في العديد من آيات القران الكريم حديثا عن لوازم تلك المعرفة الحضورية أو ذاك الشعور، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في بعض آياته حيث يقول: بسم الله

الرحمن الرحيم: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾(١).

القران الكريم تحدث عن دعوى البعض (إني احب الله) فهذه دعوى قد تكون صادقة وقد لا تكون، لماذا؟

لأنه يخبرنا عن شيء موجود في نفسه، هذا الإخبار قد يكون صحيحا وقد لا يكون، فبالنسبة إلينا هذا الإخبار ينتج معرفة حصولية قد تكون صادقة وقد لا تكون.

بعض الناس يدعون أنهم يحبون الله تعالى، ولكن قد تتوهم بأنها تحب الله تعالى حيث قد يكون لدى هذا الإنسان أو ذاك عاطفة لا أكثر، أو كالذي يقول أنا احب أهل البيت عليهم السلام، فإن كان لديه حب حقيقي لأهل البيت عليهم السلام فان هذا الحب الحقيقي لا بد أن ينتج اتباعا لهم، فلا يمكن الفصل بين الحب الحقيقي وبين الاتباع الفعلي.

مثلاً احداهن كانت غير محجبة وقد هُديت، وسُألت قبل حجابها هل تحبين السيدة الزهراء عليها السلام؟ فأجابت نعم، فسُألت وما الشاهد على ذلك (يعني محبة السيدة الزهراء عليها السلام) فحارت جواباً، لكن الجواب أن المحبة تعني الاتباع، فإذا لم يكن هنا اتباع فإذا لا يوجد محبة.

---

(١) آل عمران، آية ٣١.

فإذاً من خلال هذه الآية: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾ نعرف من يحب ومن لا يحب، حيث نأخذ منها قاعدة يكون تطبيقها هنا:

إن كنتم تحبون الزهراء عليها السلام فاتبعوها تحببكم، وهكذا بالنسبة إلى أهل البيت عليهم السلام، فالبعض قد يكون لديه عاطفة ما وقد يكون تربى في بيئة معينة لكنه غير ملتزم كثيراً بالأمور الدينية، ويقول إنه يحب أهل البيت عليهم السلام لكن الحب الحقيقي لا بد أن ينتج الاتباع.

في هذه الحالات يوجد فرق بين أن يدرك الإنسان بوجدانه حضور هذه الحالة أو تلك، وبين أن يشخص هذه الحالة ما هي، وما اسمها؟ ما عنوانها؟ فهناك فرق بين الأمر الأول والأمر الثاني الأول معرفته حضورية والثاني معرفته حصولية.

لماذا يدعي العرفاء بان معرفتهم هي التي توصل إلى الله عز وجل؟ والجواب: أولاً، إن المعرفة التي يقولون إن سيرهم وسلوكهم إلى الله تعالى ينتجها، هذه المعرفة غير قابلة للخطأ والاشتباه، لان هذه المعرفة هي معرفة شهودية، بينما المعرفة التي يصل إليها العقل أو التي تصل إليها بقية الأدوات المعرفية هي معرفة حصولية.

من باب المثال: عندما يرى الإنسان أن الشمس تشرق من الشرق وتغرب من الغرب فإنه يعتقد أن الشمس هي التي تتحرك، وبالتالي فان العين معرضة للخطأ.

المعرفة الحصولية قابلة للخطأ وقابلة للاشتباه، ولا زلنا نتكلم بناءً على ما يقوله العرفاء، وان كان الفلاسفة يدافعون عن هذه القضية ويقولون إن العقل يستطيع أن يميز المعرفة الخاطئة عن المعرفة الصحيحة.

لكن طالما هناك انفصال بين التصور الموجود وما بين المعلوم واقعاً (خارجاً). مثل العصا التي نضعها في الماء نراها مكسورة، فهناك فارق وفاصل ما بين الصورة الموجودة في الذهن (وهي أن العصا مكسورة) وبين العصا على ما هي عليه في الواقع. بالتالي توجد إمكانية لوقوع الخطأ والاشتباه. وعليه يقول العرفاء بأن ما نحصل عليه إنما نحصل عليه حضوراً من خلال المعرفة الشهودية وهو إدراك مباشر، وطالما أن النفس تحصل على ذلك بشكل مباشر فلا إمكانية للخطأ.

إن سير الإنسان وسلوكه يؤدي إلى تكامل هذه النفس، حيث يعطيها قوة وجودية، وسعة وجودية، وهذه السعة تجعل هذه النفس قادرة على الاحاطة بهذا المعلوم أو ذاك.

في رأي العرفاء أن معرفتهم هي التي توصل لأنها معرفة لا احتمال للخطأ فيها. والعلامة الطباطبائي يشير إلى هذا الأمر في كتابه (رسالة التشيع) حيث يتحدث في هذا الكتاب عن العرفان وعن ضرورة الإنسان الكامل وضرورة المرشد، وهم أهل البيت عليهم السلام، ونحن لا نتعامل مع أهل البيت بأجسادهم بل من خلال مدرستهم وتعاليمهم، وتراثهم وأدعيتهم. قال الله تعالى:

﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾[(١)]. يعني من كان مخلصاً لله تعالى في جهاده فالله تعالى يؤيده ويساعده على استهداء السبيل.

ثانياً: إن بقية الوسائل المعرفية أقصى ما يمكن أن توصلنا إليه هو مجموعة من المفاهيم والتصورات ليس اكثر، حتى لو كان الحديث عن تلك المعرفة العقلية، أما الرياضة (والسير والسلوك إلى الله تعالى) فإنها توصلنا إلى شهود الوجود، وما لهذا الشهود من قوة في حضوره ومن آثار كبيرة.

ما هو الفرق بين النقطة الأولى والثانية؟

الجواب: في النقطة الأولى كنا نتناول المعرفة من حيث الصدقية المعرفية، يعني هل هي مطابقة للواقع أم لا. كما ذكرنا بالنسبة إلى الألم، فشعوري بالألم لا بد أن يكون صادقا؛ أما هنا فأنظر إلى تلك المعرفة ليس من ناحية مطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها للواقع، وليس من ناحية صحتها أو كذبها، وإنما من ناحية قوة هذا العلم وقوة هذه المعرفة، وتأثير تلك المعرفة.

وكمثال على ذلك:

لو شاهد إنسان النار، فقد أدرك هذه النار ولكن إدراكه حصولي ـ وفرضاً أنه مطابق للواقع ـ ولكن لو أتى هذا الإنسان ولمس النار، هنا يكون العلم حضورياً.

---

(١) العنكبوت، آية ٦٩.

فالسؤال أية معرفة هي المعرفة الأقوى؟ عندما وضع يده في النار، وعندما تألم بهذه النار وأدرك آثار هذه النار بشكل حضوري، فان مستوى معرفته بهذه الحقيقة سوف يكون مستوى أعلى وأرقى. وأعود لأقول إن الكلام عن تلك المعرفة ليس من ناحية مطابقتها للواقع بل من ناحية مستوى تلك المعرفة وقوة تأثيرها وحضورها.

أقصى ما يمكن أن تصل إليه أيها الفيلسوف هو انك تحصل على مجموعة من المفاهيم والتصورات، ولكنني أنا العارف اشهد هذا الوجود ويحضر لدي هذا الوجود بشكل قوي؛ إذن قوة حضوره وقوة تأثيره في نفس العارف هي أكثر (كما يدّعي العارف).

وعليه لا بد من القول في موضوع المنهج المعرفي للعرفان أن الوسيلة الوحيدة التي ترى المدرسة العرفانية أنها هي التي توصل إلى معرفة حقيقة الوجود تمتلك مقدرة إيصالها إلى التوحيد الحقيقي، وإلى الفناء في الله سبحانه وتعالى، والمعرفة الشهودية، وشهود الوجود؛ الوسيلة الوحيدة هي الرياضة ومجاهدة النفس وتلك المجاهدة المعنوية.

لماذا كل هذا التأكيد على هذا النوع من المعرفة؟ لماذا كانت هذه المعرفة المتأتية من خلال الرياضة و المجاهدة هي المقدمة على غيرها؟

توجد مقدمة لهذا الكلام، أي أنه تجب الموافقة مبدئياً على أن الرياضة والمجاهدة تعطينا معرفة، حيث أن من دخل في عالم الرياضة المعنوية والمجاهدة المعنوية يستطيع أن يلمس هذه الحقيقة، أي يستطيع أن يدرك هذه الحقيقة شهوداً وحضوراً ووجداناً، لأنه من خلال رياضته المعنوية ومجاهدته النفسية يحصل على تلك الحقائق، فبالتالي هناك مقدمة أساسية مفادها أن هذه الرياضة، وهذه الوسيلة تنتج معرفة.

عند القبول بهذا المقدمة يطرح السؤال التالي: **لماذا كانت هذه الوسيلة هي الوسيلة المعتمدة؟ أو لماذا كانت هذه المعرفة هي المعرفة التي يجب أن نقدمها على غيرها من المعارف، حتى لو كانت تلك المعارف أو المعرفة متأتية من خلال العقل؟**

المعرفة العقلية والمعرفة الشهودية:

إن المعرفة العقلية تقبل الخطأ، لأنه بالتحليل المعرفي الابستمولوجي فإنه في المعرفة العقلية يوجد شرخ وفاصل بين المعلوم مباشرة وبين المعلوم بشكل غير مباشر، إذ إن المعلوم مباشرة هو تلك الصورة الذهنية الموجودة في النفس، بينما المعلوم بشكل غير مباشر هو ذلك الشيء الموجود خارجاً.

على سبيل المثال عندما انظر إلى هذه السبحة، الموجود في نفسي هو صورة عن هذه السبحة، هذه الصورة عن هذه السبحة تحكي هذه السبحة الموجودة في الخارج، وإلا حقيقةً فأنا لا

أدرك هذه السبحة حضوراً، وهي ليست موجودة في نفسي إنما أدرك عنها صورة موجودة في نفسي، هذه الصورة هي التي تحكي هذه السبحة، فبالتالي ما أعلمه بشكل مباشر، أي ما أحاطت به نفسي و ما هو موجود حضوراً لدى نفسي إنما هو هذه الصورة الذهنية التي تحكي هذه السبحة، وأما السبحة واقعاً إنما هي موجودة خارج نفسي.

إن ما هو معلوم حضوراً وبشكل مباشر إنما هو هذه الصورة الذهنية الموجودة في ذهني، وإلا فإن السبحة هي معلومة بشكل غير مباشر، معلومة بشكل حصولي، وفي هذا العلم يوجد فرق وفاصل ما بين المعلوم بشكل مباشر الذي هو الصورة الذهنية، والمعلوم بشكل غير مباشر الذي هو ذلك الشيء الموجود في الخارج، وهذا يختلف عن العلم الحضوري، وعلى سبيل المثال الشعور بالجوع فلا أحد يستطيع أن يقول لك إن شعورك فيه إمكانية للخطأ، لأنك أنت تحس بالجوع، وهذا شعورك. وهذا الشعور أو العلم الحضوري لا يحتمل الخطأ.

بالتالي في المعرفة الحضورية لا يوجد فاصل ما بين المعلوم بشكل مباشر، والمعلوم بشكل غير مباشر، بل أساساً لا يوجد معلوم مباشر ومعلوم غير مباشر، وإنما الموجود هو معلوم واحد، وهو ما أحاطت به النفس وما شهدته النفس، وما علمته النفس بشكل حضوري. وأما لو كان العلم علماً حصولياً فعندما ترى تلك العصا الموجودة في الماء فإنك تراها وبسبب انكسار

الشعاع على صفحة الماء مكسورة، في حين أنها ليست كذلك، أو عندما يعلق أحدهم كتلة نارية ويربطها بخيط ثم يديرها في الهواء، فترى ما هو موجود في الهواء. إذا كان الوقت ليل. دائرة نارية، في حين أن الواقع ليس كذلك، إذن النفس أدركت شيء، وشاهدت شيء، وما هو موجود في الخارج شيء مختلف، لذا:

إن ما يميز المعرفة الشهودية عن المعرفة العقلية أن المعرفة الشهودية غير قابلة للخطأ؛ وأن المعرفة الشهودية تمتاز بقوه حضورها في النفس، ومثّلنا لذلك بأنه فرق بين من يشاهد النار وبين من يحترق بتلك النار، اذ إن قوة إدراك النار من خلال الاحتراق بها ليست كقوة إدراك النار من خلال مشاهدتها، وهذا على المستوى النظري.

ما هو ذلك الفارق على المستوى العملي ما بين المعرفة الشهودية وما بين المعرفة العقلية، لان المدرسة العرفانية تقول بان ما يوصل إلى الله سبحانه وتعالى حقيقة إنما هو هذه المعرفة (الشهودية)، فالجانب النظري لا يمكن أن نغفل عنه ولكن على المستوى العملي، إذا طرح السؤال من ناحية عملية فيمكن الالتفات إلى أمر مهم جداً في هذا الإطار، ألا وهو انه عندما يدرك الإنسان أن هذه المعرفة ليست قابله للخطأ، فهذا الأمر يجعل من تلك المعرفة معرفة أدعى للأخذ بها.

هذه المعرفة معرفة ترتبط بالجانب العملي. فإذا كان هناك إمكانية للاختيار ما بين معرفة إحتمال الخطأ وارد فيها، وما بين

معرفة أخرى ينتفي فيها احتمال الخطأ وليس وارداً بالنسبة إليها، فمن دون أدنى شك يؤخذ بتلك المعرفة التي لا يوجد فيها احتمال للخطأ، وهذا ما يجعل تلك المعرفة أدعى للأخذ بها.

بالنسبة إلى النقطة الثانية والتي تتعلق بان قوة حضور المعرفة الشهودية في النفس ليست كقوة حضور المعرفة العقلية في تلك النفس، وحيث مثلنا لذلك بالنار؛ فما يمكن أن يدفع إلى العمل اكثر ليس مجرد وجود هذه المعرفة أو تلك في النفس، وإنما بمقدار ما تكون تلك المعرفة حاضرة اكثر في النفس، بمقدار ما تدفع اكثر للعمل بها، وبمقدار ما تكون هذه المعرفة أقل حضوراً وأقل رسوخاً في النفس بمقدار ما تكون أبعد عن العمل بها أو الأخذ بها.

إن المعارف الموجودة في النفس ليست كلها موجودة في مرتبة واحدة، وإنما هناك مراتب لحضور المعرفة، والكلام هنا ليس عن المعرفة في قبال العلم، وليس عن نتاج الشهود أو عن نتاج الرياضة في قبال نتاج الفكر والعقل، إنما عن المعرفة بشكل عام.

أحياناً يكون الكلام يكون عن المعرفة و يكون المراد المعرفة بشكل عام، وأحياناً يكون الكلام عن المعرفة باعتبار كونها معرفة خاصة في قبال العلم، وباعتبار كونها نتاج للرياضة المعنوية في قبال العلم، الذي هو نتاج للحركة الفكرية أو العقلية؛ وعليه فإن المعرفة ـ بمعناها العام ـ ليست موجودة كلها

في النفس بمستوى واحد من الوجود، وليست كلها حاضرة بمستوى واحد من الحضور.

وهنا نذكر بعض الآثار التي يمكن أن تشير إلى هذه الحقيقة: قد يوجد معرفة ما ربما تسرع في نسيانها، فان هذه المعرفة ليست حاضرة في النفس بقوة كبيرة، وإلا لو كانت حاضرة بقوة كبيرة في النفس لما كانت هذه المعرفة سريعة النسيان. بينما تلك المعرفة التي تبقى راسخة في النفس وتستعصي على النسيان و تستعصي على مرور الأزمان وتوالي الأيام، فان هذه المعرفة لا بد أن تكون معرفة راسخة في النفس.

وربما تكون معرفة في النفس ولا تكون موجودة أو حاضرة في النفس بمرتبة متقدمة أو شديدة فهذه المعرفة لا تدفع صاحبها للعمل بها اكثر. فهناك الكثيرون الذين يقولون إنه يوجد جنة ونار ولكن هناك عدم تجانس ما بين قولهم وما بين فعلهم، وقد يكون هناك أكثر من إجابة على هذه الظاهرة، ولكن من ضمن الإجابات على هذه الظاهرة أن قوة حضور هذه المعرفة في النفس ليست قوية، وإلا لو كانت قوية لدفعت أولئك الذين يمتلكون هذه المعرفة إلى العمل بها.

ومن أجل ذلك فإن المعرفة بمعناها العام لها عدة مراتب، فهناك اليقين وهناك علم اليقين وهناك عين اليقين. والإمام علي عليه السلام يقول: «**لو كُشف الغطاء لما ازددتُ يقيناً**»، فلو

كشف له الغطاء بالنسبة لبعض الأمور لايزداد يقيناً لأنه وصل إلى أرقى مرتبة معرفية في هذا الموضوع، وتلك المعرفة التي يمتلكها إنما هي في أرقى مراتبها. وذلك البعض الذي يشاهد ذنوبه في الدار الآخرة، لماذا؟ لأنه ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[1] حيث يرى الأمر واقعاً والأمور صحيحة، لذا عندما يرى هذه الأمور واقعا وَيراها صحيحة فلا بد أن يصدق بها، ويمكن أن يشار إلى القيود الظاهرية الموجودة في هذه الدنيا التي تمنع النفس من أن تدرك تلك الأمور شهوداً وحضوراً، فعندما تخلع هذه النفس لباسها البدني وعندما تتحرر من هذه القيود فإنها تدرك تلك الحقائق حضوراً، وبتعبيرٍ أفضل أو أدق: شهودا؛ فهي تدرك تلك الأمور شهوداً، بالتالي هناك مراتب، ولذلك كان تأكيد الروايات على قضية المعرفة.

وقد يقال لماذا التأكيد على موضوع المعرفة في حين أن المعرفة موجودة لدى كثيرين، وهذه المعرفة لا تنتج عملاً ولا تستدعي سلوكاً، مع أن الأمام علي عليه السلام في أول كلام له في نهج البلاغة يقول «أول الدين معرفته». فالجواب أن هذه المعرفة مطلوب أن تكون موجودة في النفس بأرقى مراتبها، وإلا فإن وجود هذه المعرفة في النفس بمراتب ضعيفة لا يستدعي ذلك المستوى المتقدم من العمل، كالألم يمكن أن يكون ضعيفاً ويمكن أن يكون قوياً.

---

(١) ق، آية ٢٢.

وعليه فالمعرفة الشهودية بناء على هذا التحليل هي تلك المعرفة التي تكون موجودة في النفس بمرتبة متقدمة من الوجود، وبمرتبة شديدة من الوجود.

بالتالي المعرفة الشهودية هي المعرفة التي تكون موجودة في مرتبة قوية في حين أن المعرفة العقلية لا تكون موجودة بمرتبة قوية، وإذا كانت المعرفة موجودة في مرتبة قوية عندئذٍ تستدعي من صاحبها عملاً وهي التي تتجلى سلوكا. فإذن هناك أمران:

١ ـ عدم احتمال الخطأ يجعل تلك المعرفة أدعى للأخذ بها.

٢ ـ قوة حضور هذه المعرفة في النفس تتطلب عملاً ينسجم مع تلك المرتبة الشديدة من الحضور.

لذا فان المعرفة التي توصل إلى الكمال الإنساني والتي توصل إلى الله سبحانه وتعالى وإلى توحيده حقيقة التوحيد. أي ذلك التوحيد الخالي من أي نوع من الشرك. تلك المعرفة المستمدة من المجاهدة والرياضة المعنوية.

موقف العرفان من العقل:

سؤال أساسي يطرح نفسه وهو: ما هو موقف المدرسة العرفانية من العقل؟ والرؤية المعرفية للعرفان أين هو موقع العقل فيها؟

يمكن أن يقال انه لا يوجد جواب واحد على هذا السؤال، يعني عندما نستقرئ موقف العرفاء والمتصوفة من العقل فإننا لا

نجدهم يعبّرون عن رأي واحد، وإنما نجد أن هناك من تطرف في موقفه. مقارنة مع الموقف الآخر. حيث ذهب إلى نفي أي دور للعقل، بينما نجد رأياً آخر أو مجموعة أخرى تعطي دوراً ما للعقل، ولذا نجد هناك بعض النصوص العرفانية التي تحتقر العقل إلى أبعد المستويات والتي قد يفهم منها انه لا يوجد أي دور للعقل، فمن أراد أن يصل إلى معرفة ما عليه أن يعتمد على الرياضة المعنوية، ولا يوجد أي دور للعقل في الوصول إلى المعرفة، وهذا الرأي قد وضع العقل جانباً ولم يعط أي دور للعقل، وربما نجد بعض العرفاء يذهب إلى هذا الرأي، لكن إذا تمت قراءة بعض النصوص العرفانية نفهم من ذلك أنه يوجد عدد لا بأس به من المتصوفة أو من العرفاء يذهب إلى ذاك الرأي، أن الأمر يستدعي شطرَ المدرسة العرفانية إلى شطرين فيما يرتبط بالموقف من العقل، فان قسماً من هؤلاء يهمّش العقل ولا يعطي أي دور له، وقسم من هؤلاء يعطي دوراً ما للعقل.

لكن هناك قراءة أخرى لهذه النصوص العرفانية تتطلب منا تغيير هذه الرؤية العلمية التي قد يذهب إليها البعض حيث أن العديد من النصوص العرفانية تتحدث عن العقل بشيء من الازدراء وتنظر إليه بشيء من الاحتقار، لكن ليس من الضرورة أن يعني ذلك أن العقل في نظر هؤلاء لا يوجد له أي دور، لأنه وبناء على رؤيتهم المعرفية قد نصل إلى نتيجة مختلفة، وهي أنهم عندما تحدثوا بهذه اللغة الازدرائية عن العقل، لم يريدوا

القول إنه لا يوجد أي دور للعقل، وإنما ارادوا القول إن العقل هو في مرتبة أقل من الكشف، وأن العلم الحاصل من العقل هو في مرتبة أقل من المعرفة الحاصلة من البصيرة. وهناك أكثر من شاهد، على هذا الأمر، وكمثال السيد حيدر الآملي في كتابه جامع الأسرار حيث ينقل جملة من الآراء والأقوال التي تذم العقل والاستدلالات العقلية والعلم الحاصل من العقل، وهذه الآراء أو الأقوال تختلف لغاتها ما بين لغة شديدة التهجم ولغة أقل تهجماً من غيرها، لكن بعد أن يعرض كل تلك الآراء أو الأقوال يقول (نص عبارته): «والغرض إظهار رداءة العلوم الرسمية ونفاثة العلوم الحقيقية وشرف أهلها وحسنها» فليس الهدف وليس الغرض القول إن المعرفة العقلية ليست لها أية قيمة، وإنما الغرض من كل الكلام الذي تقدم هو القول انه لو وضعنا المعرفة العقلية في كفة والمعرفة الشهودية في كفة أخرى لرجحت كفة المعرفة الشهودية على كفة المعرفة العقلية، ليس اكثر. إن من يريد الوصول إلى معرفة ليست قابلة للخطأ، من يريد أن يصل إلى حقيقة الوجود، ومن يريد أن يصل إلى الله سبحانه وتعالى عليه أن يختار المعرفة الشهودية، وأن لا يختار عليها معرفة أخرى أو علماً آخر، وليس في الأمر اكثر من هذا؛ وبالتالي نصل إلى الفئة الثانية حيث قلنا إن العرفاء فيما يرتبط بموقفهم من العقل إنما يذهبون إلى رأيين:

رأي ينص على عدم إعطاء أي دور للعقل والرأي الآخر هو أن دوراً ما محفوظ للعقل، فبالتالي تأييداً لذلك الكلام الذي يدعم حجتهم أن المعرفة العقلية هي دائماً قابلة للخطأ ولو على مستوى الاحتمال العقلي، ولتأكيد أن المعرفة العقلية قابلة للخطأ؛ فهم يحاولون أن يستفيدوا من بعض الروايات أو من بعض الآيات القرآنية هذا المعنى، وان كان منهجهم في التعاطي مع النص الديني هو منهج التأويل وانهم يريدون الوصول إلى الباطن، ففي تعاملهم مع النص الديني يعتبرون بأن باطن النصوص الدينية هو المقصد، وأنه يوجد للعقل معايير وموازين يمكن أن يستفيد منها في تمييز المعرفة الصحيحة عن الخاطئة، لكن ذلك هو فقط في المجال الذي يعلم فيه العقل، ومع الأخذ بعين الاعتبار أنهم في كثير من معتقداتهم وآرائهم إنما يعتمدون على الكشف فعندما يأتي دور العقل هنا إنما هو في حدود شرح ما وصلوا إليه من خلال الكشف، أي أن العقل هنا أشبه ما يكون بالمترجم أو يمثل دور المترجم لتلك الحالة الشهودية التي يصلون إليها.

عندما نقرأ رأي السيد حيدر الآملي نصل إلى هذه النتيجة، كذلك رأي بقية العرفاء كالإمام الخميني (قده) فعندما نقرأ آراءهم في هذا المجال فانهم لم يهمّشوا العقل وإنما أعطوا العقل دوراً أساسيا مع اعلاء شأن الكشفّ. لذا كان الاتجاه الثاني الذي يرى أن دوراً ما محفوظ للعقل لكن المعرفة الشهودية إنما هي بحدود

بيئتها والمعرفة العقلية إنما هي في حدود بيئتها. فبالتالي للشهود دور في مجاله وحدوده وللعقل دور آخر في حدوده ومجاله، فانهم لا يريدون أن يقولوا بأنه لا يوجد أي دور للعقل ولا يريدون القول بان العقل لا يعطي معرفة صحيحة، بل يعطي معرفة صحيحة ويمكن أن يعطي لكن ليست كل معرفة صحيحة، وإذا أعطى معرفة صحيحة إنما تكون تلك المعرفة في حدود المساحة التي يمكن أن يصل إليها العقل، فان للعقل حدود تنتهي عندها مداركه، وللعقل حدوده ومجاله الذي يمكن أن يعطي معرفة صحيحة فيه.

سؤال: ما الذي يوصلنا إلى الله سبحانه وتعالى؟

جواب: ما يوصلنا إلى الله سبحانه وتعالى. بناء على رأي المدرسة العرفانية. ليس العقل وإنما هو المعرفة الشهودية، إنما هو الكشف، فبالتالي هم يعلون الكشف على العقل، والنتيجة:

أولاً: هناك دور ما للعقل

ثانياً: هذا الدور محفوظ أو محدود بحدود معينة

ثالثاً: يمكن للعقل أن يعطي علماً صحيحاً.

لكن عندما تأتي إلى النقطة الرابعة أنه هل يمكن للعقل أن يوصلنا إلى الله سبحانه وتعالى، وهل يمكن للعقل أن يوصلنا إلى تلك المعرفة الحقيقية بالله سبحانه وتعالى وإلى التوحيد الحقيقي، هنا يأتي الجواب بالنفي، العقل لا يستطيع، يمكن أن

يساعد، ويمكن أن يعين، ولكن ما يوصل فعلا وحقيقة إنما هو المعرفة الشهودية.

سؤال: العقل هو الذي يعطي الدليل على الوجود وعلى جملة من القضايا الأساسية؟

والجواب: أن هناك فرق بين الدلالة على الوجود وبين الوصول، فالمدرسة العرفانية بشكل عام تتبنى هذا الرأي؛ فيمكن لنا أن نصل إلى هذه النتيجة أن للعلم قيمة لكن في حدود مجاله، وأن للمعرفة في قبال العلم والعشق قيمة، لكن أيضاً في مجالها.

العلم والمعرفة، ودور العقل:

أما بالنسبة إلى انفصال العلم عن المعرفة فهناك عدة حثيثيات لانفصال العلم عن المعرفة، فأولاً هما ينفصلان من ناحية الوسائل والأدوات التي يعتمد كل منهما عليها، فالعلم إنما يأتي من خلال العقل ومن خلال الفكر الذي هو حركة من المعلوم إلى المجهول، بالتالي يمكن الوصول إلى العلم إذا توفرت لدينا بعض المعلومات واستطعنا بسيرٍ ما أن نسير من خلال تلك المعلومات إلى مجهول آخر، بينما المعرفة إنما تكون نتيجة البصيرة. وعليه وباختصار إن أداة المعرفة البصيرة وأداة العلم الفكر[١] (كمصدر)، وأما الفرق بين اسم المصدر والمصدر فهو أن المصدر إنما يدل

(١) فكر هنا كمصدر وليس كاسم مصدر.

على الحدث، اسم المصدر هو نتيجة ذلك الحدث، ومثال الأول حركة العقل من المعلوم إلى المجهول.

ومثال الثاني: الفكر الإسلامي يعني ذلك النتاج الذي يتم إنتاجه على المستوى الفكري بناءً على المرجعية الإسلامية والمنهجية الإسلامية.

آداة العلم هي الفكر بينما آداة المعرفة أو وسيلة المعرفة هي البصيرة. فكما أن الفكر يوصل إلى علم ما فان البصيرة هي توصل إلى معرفة ما، فالنقطة الأولى أن الفكر وسيلة للعلم بينما البصيرة وسيلة للمعرفة هذا **أولاً**.

ثانياً: العلم والمعرفة يختلفان من جهة أخرى، من جهة. إذا صح التعبير. البيئة المعرفية أو الفضاء المعرفي التي يسبح كل منهما فيه، العقل يعمل في حدود الزمان والمكان وفي عالم الطبيعة، بينما البصيرة تعمل في عالم الملكوت، في عالم الأرواح. العقل ومن خلال هذه الأدوات المعرفية، يأخذ بعض المعلومات والتي تعطيها الحواس، وهو يعمل على هذه المعلومات التي تعطيها الحواس، لأن الله سبحانه وتعالى قد خلقنا لا نعلم شيئاً، فجعل لنا السمع والأبصار والأفئدة لعلنا نعقل من خلال هذه الأمور التي تأخذها الحواس من عالم الطبيعة، فالعقل يعمل على تلك المحسوسات وعلى تلك المدركات ليكّون من خلالها علوماً أو يصل من خلالها إلى معلومات، ولكن البصيرة ترتقي عندما تتكامل هذه النفس،

وعندما تشتد بصيرة هذه النفس فإنها تستطيع أن تصل إلى عالم الملكوت لتشهد أموراً ولتعرف أموراً لا يستطيع العقل أن يصل إليها. لذا، فان عمل البصيرة إنما هو في اطار عالم الملكوت. فعندما نقول أن لا زمان ولا مكان فلا نحكي عن عالم المادة حيث الزمان والمكان، ولكن عندما نتحدث عن عالم ما وراء المادة فبالتالي لا يوجد زمان ولا مكان، حيث لا يرون فيها شمساً ولا زمهريرا؛ وبناءً على بعض التفسيرات انهم لا يرون فيها شمساً ولا زمهريراً، حيث لا ليل ولا نهار، لا شتاء ولا صيف، لان الزمان هو مقدار حركة المادة، فعندما لا يكون هناك مادة ينتفي موضوع الزمان، فبالتالي عمل البصيرة ليس مقيداً بالزمان والمكان، وليس مقيداً بالمادة، بل هو خارج عن حدود الزمان والمكان.

مثال لإيضاح هذه الفكرة: قد يطرح هذا السؤال أنه لماذا في عالم الرؤيا يستطيع الإنسان أن يتخطى حدود الزمن، يعني ربما يرى رؤيا الآن، وهذه الرؤية تنطبق على أمر سوف يحدث بعد سنوات. قد يكون مرد ذلك إلى هذا الأمر، إذ يقال إن الروح التي تشهد بعض تلك الحقائق إنما تشهد تلك الحقائق في عالم الملكوت، وليس في عالم المادة، والحديث عن تلك الرؤيا التي يراها الإنسان والتي لها صدقية قد أشار إليه الإمام الصادق عليه السلام عندما يتحدث عن الرؤيا حيث يقول: منه تحزين من الشيطان، ومنه حديث نفس، ومنه بشرى من الرحمن.

فرضاً أن بشرى ما قد تلقتها هذه النفس أو تلك عن أمر سوف يحصل في المستقبل، فبالتالي ما هو السر أو ما هو التفسير لتلك الظاهرة، الجواب بأن هذه النفس قد تخطت حدود الزمن، أي أن هذه النفس قد أدركت هذه الحقيقة شهوداً خارج إطار المادة والزمان والمكان وفي عالم الملكوت حيث استطاعت أن تتخطى جدار الزمان.

الأمر الثاني هو أن عمل العقل في حدود الطبيعة، في حدود عالم الطبيعة، أما عمل البصيرة فهو في فضاء عالم الملكوت.

ولا بد من التأكيد هنا على أن لعمل الإنسان ومجاهدته دور أساسي في هذا الموضوع وخصوصاً في صغر سنه، لكن الأمر يرتبط بشكل أساسي بالعناية الإلهية، وحتى بالنسبة إلى الذين حرموا من تربية معنوية في صغر سنهم أو في حداثتهم، فلا يعني ذلك بالضرورة أن غيرهم سوف يصل أكثر منهم فلا يفهم مما تقدم بان عملية السير والسلوك ترتبط فقط بعمل الإنسان بل تحتاج بشكل أساسي إلى رعاية وعناية من الله سبحانه وتعالى. عملية التكامل التي تبدأ في سن مبكر لها دور، ولكن ربما نجد أن إنساناً ما قد يندم على ما فاته ويشكل هذا الأمر بالنسبة إليه دفعاً قوياً للسير والسلوك. وهذا الأمر قد يهيئ أرضية ما في سيره وسلوكه مما يؤدي الى أن يقطع مراحل لم يكن ليقطعها فيما لو كان سيره سيراً اعتيادياً.

بالتالي الأمر ليس كالسير والسلوك العادي الظاهري، حيث أن الإنسان كلما استفاد من عنصر الزمان كلما استطاع أن يطوي الطريق الظاهرية اكثر. صحيح هناك دخالة للزمن ولكن في فهم العرفاء أن ما له تأثير أساسي إنما هو التوفيق الإلهي، العناية والهداية الالهية، لذلك يفرّقون بين سالك مجذوب وبين مجذوب سالك، لأن الجذبة أو العناية الإلهية ربما تشمل البعض فيقطعون كثيراً من المراحل التي ربما يحتاج البعض الآخر لكثير من الجهد والعناء والرياضة ليقطعها.

أيضاً من الفروقات أن العقل في عمله يقوم على جملة من المبادئ التي تعمل على تلك المدركات القادمة من خلال القنوات الحسية، فتعمل على تجريدها وعلى انتزاع الصور منها، مع غض النظر عن الاختلافات فيما يرتبط بعمل العقل في هذا المجال، لكن بشكل عام تلك المحسوسات التي ترد الذهن إنما يعمل العقل على تجريدها؛ لكن عندما نأتي إلى البصيرة فان البصيرة لا تعمل من خلال التجريد أو الانتزاع. إنما ما تقوم به البصيرة، هو نوع اتصال بتلك الحقائق لمعرفتها أو هو الاتصال بها بشكل حضوري ومباشر.

أيضاً هناك حيثية أخرى أو إضافية للاختلاف ما بين العقل والبصيرة، حيث يختلفان في كيفية العمل، لان العقل يدرك البديهات من خلال الحدس وهو يعمل أو ينطلق من خلال هذه البديهيات من أجل أن يصل إلى تلك الحقائق المجهولة.

بالتالي للعقل مبادئ أساسية هذه المبادئ الأساسية إنما تتمثل في البديهيات التي يرتكز عليها العقل في عمله من قبيل أن الكل اكبر من جزئه. وقد يرد الماركسيون: كيف تقولون أن الكل اكبر من جزئه في حين إننا لو جئنا بإبريق وهذا الإبريق ممر الماء فيه أكبر من مستوعب الماء، هنا نصل إلى هذه النتيجة بان الجزء اكبر من الكل؛ والجواب أن الكل هو مجموعها الممر + المستوعب = الكل، هم تصوروا أن الكل هو مستوعب الماء فقط، ففصلوا مستوعب الماء عن ممر الماء.

فإذن لا بد أن يكون هناك جملة من البديهيات التي يرتكز عليها العقل من خلال الحدس، أي التي يدركها العقل من خلال الحدس، ولو كان العقل يجب أن يصل إلى هذه البديهيات أو الأوليات بغير الحدس لاحتاج إلى أوليات أخرى يعتمد عليها للوصول إلى هذه الأمور، أي لا بد أن يكون لدى العقل جملة من البديهيات التي يتكئ عليها ويعتمد عليها للوصول للحقائق المجهولة. من باب المثال البرهان على أن النقيضين لا يجتمعان، فهذا أمر يدركه الإنسان بشكل بديهي، ومعنى أن يدركه بشكل بديهي أن هذه القضية الأولية البديهية إنما ينتقل إليها العقل بشكل حدسي.

والبصيرة أيضاً عندما تدرك بعض الأمور من خلال المعرفة الشهودية إنما تدركها حدساً؛ أي إن الشهود يدركها بفعل الحدس بشكل مباشر. والعقل يدرك الأوليات حدساً، لكنه كيف

يدرك تلك الأمور التي يصل إليها من خلال الأوليات، يدركها نظراً وكسباً؟ فمن خلال البديهيات التي نعلمها حدسا نَنتقل إلى تلك الحقائق المجهولة، تلك الحقائق المجهولة هل نعلمها حدساً؟ لا، إنما نعلمها من خلال الكسب الفكري والعمل العقلي، لكن بالنسبة إلى البصيرة إنما تحصل على مدركاتها وتعلم تلك الأمور حدساً، يعني أنه في المعرفة لا مجال للنظر و للكسب الفكري.

إذن العقل يعتمد على جمله من الأوليات التي يدركها بالحدس لينتقل منها إلى تلك الحقائق المجهولة، بينما البصيرة تدرك حقائق العالم الأزلي بالحدس مباشرة، هذا أيضاً فارق إضافي.

إن العلاقة ما بين البصيرة والحقائق الأزلية من هذه الناحية إنما هي كالعلاقة ما بين العقل والأولّيات، وليست كالعلاقة ما بين العقل والمجهولات، فبالتالي هنا وجه شبه بينهما فكما أن العقل يدرك الأوليّات حدساً فان البصيرة تدرك الحقائق الأزلية أيضاً بالحدس، فلا يوجد فاصل بين البصيرة و بين الحقائق كما أنه لا فاصل ما بين العقل و تلك الأوليات.

إن هدف الاستدلال العقلي هو الإدراك في حين أن هدف البصيرة إنما هو الوصول وليس الإدراك، وهذه نقطة أساسية جداً. العقل لا يوصل وليس هدفه الوصول وإنما هدفه الإدراك، في حين أن البصيرة ليس هدفها الإدراك إنما هدفها الوصول.

وعلى هذا الأساس يتضح موقف المدرسة العرفانية من بقيه الأدوات المعرفية.

وقد يطرح بالتالي هذا السؤال: ما هو موقف المدرسة العرفانية من الحواس؟ الجواب: كما أن المدرسة العرفانية أعطت للعقل دوراً في مجاله، فإنها أيضاً تعطي للحواس دوراً في مجالها.

وعوداً إلى العقل حيث نستنتج بمقدار ما هو مقروء من النصوص العرفانية أن موقف المدرسة العرفانية من العقل أن دوراً ما محفوظ للعقل وأن دوراً ما أيضاً محفوظ للحواس، مع الإشارة إلى أن لهذه الحواس دورها في عالمها وفي حدودها ولا تستطيع تلك الحواس أن تتعدى ذلك الدور المرسوم لها.

إذن المدرسة العرفانية تعطي دوراً ما لبقية الأدوات المعرفية و لكن هذه الأدوات إنما تعمل في حدودها سواءً كانت تلك الأدوات هي العقل أم الحواس، وبالتالي تلك الأدوات:

أ ـ إنما تعمل في حدودها.

ب ـ ليس من الضروري أن تعطي معرفةً صحيحة، أما الكشف فيعطي معرفة صحيحة ضرورة.

ج ـ لا تستطيع أن ترتقي إلى المعرفة الناتجة من خلال الرياضة المعنوية، أي أنها لا تستطيع أن توصلنا إلى الله سبحانه وتعالى، وإنما أقصى ما يمكن أن تعطيه إنما هو مجموعة من المفاهيم والإدراكات الذهنية ليس اكثر من هذا.

خلاصة في موقف العرفاء من العقل:

فيما يرتبط بموقف المدرسة العرفانية من العقل، **يمكن أن نقسّم آراء العرفاء أو موقفهم من العقل إلى قسمين:**

القسم الأول من العرفاء: هم الذين يأخذون موقفاً متشدداً من العقل وربما يُفهم من بعض نصوصهم أنهم لا يرون أي دور للعقل فيما يرتبط بالمعرفة، لكن مع التدقيق في نصوصهم قد نصل إلى هذه النتيجة أنه في تحقيرهم للعقل إنما يريدون إعلاء شأن الكشف على العقل ولا يريدون نفي أي دور للعقل.

القسم الثاني من العرفاء: الذين يقولون بدور ما للعقل سوى أن دور الكشف في مجاله، ودور العقل في مجاله، وهكذا بقية الأدوات المعرفية، فهذه الفئة لا تريد أن تقول إن ما سوى الكشف لا ينتج معرفة. بالمعنى العام. سوى أن كل أداة من الأدوات المعرفية إنما تنتج معرفة في مجالها وفي حدودها، لكن القضية الأساسية التي تشدد عليها المدرسة العرفانية أن الوصول إلى حقيقة الوجود، والوصول إلى التوحيد الحقيقي، وإلى الله تعالى لا يتسّنى إلا من خلال الكشف والبصيرة.

المنهج المعرفي للمدارس الفكرية في الإسلام

أما هنا فإن سؤالاً أساسياً سوف يطرح وهو:

ما هو الربط ما بين الحديث عن الأسس المبنائية في العرفان وبين الحديث عن المنهج المعرفي لبقية المدارس الفكرية في الإسلام؟

البحث المعرفي الابستمولوجي يشكل مدخلاً أساسياً وركناً جذرياً في فهم المدرسة العرفانية، بل أي من مدرسة من المدارس، فإن الجانب المعرفي بمعناه الابستمولوجي، يشكل مدخلاً أساسياً لا بد من الوقوف عنده ملياً من أجل أن نعيَ حقيقة هذه المدرسة ومن أجل أن نقف على الأسس التي تقوم عليها هذه المدرسة (أي العرفانية). ولا بد من الوقوف عند المدارس الفكرية في الإسلام من أجل معرفة رؤيتها المعرفية ونظرتها إلى تلك المصادر والأدوات المعرفية الأساسية، وأين يكمن اختلافها مع المدرسة العرفانية وأين تتفق معها وذلك من أجل التعمق في فهم هذه المدرسة العرفانية فيما يرتبط بالجانب المعرفي.

وبشكل مختصر وموجز نبدأ فيما يلي الحديث عن الفلسفة المشائية والفلسفة الإشراقية والمدرسة الكلامية وكذلك الحكمة المتعالية.

الفلسفة المشائية: ترى هذه الفلسفة أنه يمكن للعقل أن يصل إلى حقيقة الوجود وإلى كنه الوجود، هذا العقل هو أداة معرفية تستطيع وبدون الاستعانة ببقية الوسائل أن تصل إلى حقيقة الوجود وأن تصل إلى إدراك واثبات وجود الله تعالى، وإلى الإدراك الحقيقي لوجود الله سبحانه وتعالى. إذن ميزة الفلسفة المشائية فيما يرتبط بالجانب المعرفي أنها ترى إمكانية العقل وحده وبدون الاستعانة لا بالكشف ولا بالوحي في الوصول إلى إدراك حقيقة الوجود وإلى كنه الوجود.

ما هو موقف المدرسة المشائية من الكشف ومن الوحي؟

إن الركيزة الأساسية التي تقوم عليها الرؤيا المعرفية للفلسفة المشائية إنما هي موقفها من العقل، وربما تذهب إلى أن الكشف يستطيع أن يصل وإلى أنه يعتبر أداة معرفية وأنه يستطيع الوصول إلى كنه الوجود، وربما كذلك يوجد دور أساسي للوحي لكن قبل كل شيء فإن اعتمادها بشكل أساسي هو على العقل. وبالتالي إذا أردنا المقارنة ما بين الفلسفة المشائية والفلسفة العرفانية فإن موقف المقارنة إنما يتمحور حول العقل.

ترى الفلسفة المشائية إمكانية وصول العقل إلى معرفة الوجود، أما المدرسة العرفانية فإنها ترى أن العقل أعجز من أن يصل إلى إدراك حقيقة الوجود.

الفلسفة الإشراقية: إن الفلسفة الإشراقية لم تكتفِ بالاستدلالات العقلية وإنما جمعت ما بين الاستدلالات العقلية، وما بين المنتوجات الكشفية، بالتالي فهي ترى أن لاستدلال العقل دور أساسي، لكنه بالوقت نفسه فإن للمجاهدات النفسية والرياضات المعنوية دور أساسي ومهم جداً، بل تذهب إلى انه لا يمكن للعقل أن يدرك جميع حقائق الوجود، إذ يستطيع العقل الوصول إلى بعض حقائق الوجود لا كلها، وربما نفهم من موقف المدرسة الإشراقية في بعض العبارات أنها تعطي دوراً أوسع من الدور الذي تعطيه المدرسة العرفانية للعقل.

بالتالي ترى هذه الفلسفة أن للاستدلال العقلي دور أساسي وأن العقل يمكنه الوصول إلى بعض حقائق الوجود، لكن هناك جملة من الحقائق الوجودية التي لا يستطيع العقل الوصول إليها، وعندما تقف قدما العقل عند هذا الحد فإن الذي يستطيع التقدم أكثر ولا يحترق هو الكشف.

إذن خلاصة الفهم من الفلسفة الإشراقية أنها تُعلي من الكشف على العقل، وبتعبير آخر تُعلي من شأن العشق مقارنة مع العقل وتُعلي من شأن المعرفة بمعناها الخاص مقارنة مع العلم.

المدرسة الكلامية: إن المدرسة الكلامية تنظر بعين الاعتبار إلى العقل وترى أن للعقل دوراً أساسياً وجذرياً في الوصول إلى الدين، وفي الوصول إلى المنظومة الدينية بمختلف مجالاتها. ويمكن القول أن موقف الإمامية من العقل، هو كموقف العديد من الفرق الاسلامية التي ترى بأن العقل هو الذي يشكل المدخل إلى الدين، أي عندما نصل إلى الوحي، وعندما نعتقد بصدقية الوحي من خلال فعل العقل ونوره وضوئه عندئذٍ يمكن لنا أن نتعامل بصيغة التعبّد مع الدين، لأن العقل هو الذي أوصلنا إلى الوحي وهو الذي أوصلنا إلى التعبّد، فالحديث عن التعبد لا يعني أبداً الحديث عن سر من الأسرار المنافية للعقل، فهناك فرق بين الحديث عن مقدمة ما، عن معطى فكري ما، لا يمكن للعقل أن يدركه، ولكن العقل يستطيع أن يدرك لماذا لا يدركه، وبين أن نصل إلى معطى ما ويكون هذا المعطى منافيا لبديهيات

العقل. ومن باب المثال: المسيحية في رؤيتها العقيدية للثالوث ترى بأن الثالوث أو الأقانيم الثلاثة هي أمر لا يمكن للعقل الوصول إليه ولكن الإجابة على هذا البيان بأن فكرة التثليث ليست فكرة لا يصل إليها العقل بل هي تنافي بديهيات العقل، فعندما نقول أن الواحد هو ثلاثة، وأن هذه الثلاثة تشكل واحدا مع أن كل واحد من هؤلاء الثلاثة تشكل أمراً منفصلاً عن بقية الأمور التي تشكل معه واحداً آخر، فهو يتنافى مع العقل.

إذن هناك فرق في الحديث بين ما يتنافى مع العقل وبين أمر لا يستطيع العقل الوصول إليه لأن للعقل حدود تنتهي عندها مداركه، ولكن العقل يمكن له أن يفهم وأن يعلّل عدم استيعابه لهذا الموضوع. على سبيل المثال: العقل لا يستطيع الإحاطة بالمطلق، لأن العقل بحد ذاته محدود، فلا يستطيع استيعاب المطلق، لكنه يستطيع أن يدرك أنه لا يستوعب المطلق كونه بحد ذاته محدود، وهذا اعتراف من العقل بعجزه، لكن لا يمكن أن يقبل بتلك الأمور التي تخالف بديهيات العقل.

في العودة إلى المدرسة الكلامية نرى أنها تنظر بعين الاعتبار إلى العقل وتعطيه دوراً أساسياً، وبالتالي فهو يوصلنا إلى الوحي وإن كان دوره داخل مجال الوحي محدوداً، لكن المدرسة الكلامية تمتاز بجملة أمور أساسية:

أولاً: أن النتاجات العقلية يجب أن تكون منسجمة مع ظواهر الشرع، فإذا تعارض نتاج العقل مع ظواهر الشرع فيجب

أن أُعمل نظري مجدداً في نتاجات العقل بناءً على تلك الظواهر التي نفهمها من الشرع، إلا إذا وصلت إلى يقين ما من خلال الاستدلالات العقلية ومن خلال النتاجات العقلية، عندها يمكن لي أن أتصرف في ظواهر الشرع إذا كانت تلك الظواهر تقبل التصرف وتقبل التأويل.

ثانياً: إن هدف المدرسة الكلامية هو إثبات العقائد الدينية، بمعنى أن تلك المعتقدات التي جاء بها الدين والتي وصل العقل إلى الأمور الأساسية منها، فان علم الكلام يبادر للدفاع عنها سواء استخدم في ذلك سلاح العقل أم سلاح النقل، وليس من الصحيح ما يذهب إليه البعض بأن علم الكلام في دفاعه عن بعض العقائد الدينية إنما يدافع عنها بناءً على سلاح العقل ومن خلاله فقط، ولذلك كثيراً ما نرى في جدالاتنا الكلامية أننا نرتكز ونعتمد على النقل، وإن كثيراً من الأمور الأساسية تظهر بأن للنقل دوراً أساسيا فيها، بالتالي نستطيع القول بأن الميزة الأساسية الثانية لعلم الكلام أنه يستخدم للدفاع عن العقائد الدينية سلاحي العقل والنقل.

والمدرسة الكلامية لا تعوّل بشكل أساسي على الكشف وإنما تعوّل على العقل الذي يوصلها إلى النقل، ومن ثم تكون النتيجة أنها تتماشى مع العقل منسجما مع النقل.

ينبغي الإشارة إلى أمر أساسي على مستوى تحديد وظائف وأهداف علم الكلام حيث توجد قراءات ترى أنه ليس من

الصحيح اختزال وظيفة علم الكلام فقط في موضوع الدفاع، بل فضلاً عن ذلك فإن علم الكلام لديه وظيفة ترتبط بالشرح والبيان وليس فقط مجرد الدفاع، وخصوصا في الجدالات الكلامية المعاصرة، باعتبار أن بعض الأمور ربما لا يصدق عليها الصبغة الدفاعية بشكل دقيق للكلمة، ولكن علم الكلام يبادر في العديد من الموارد لشرح جملة من الأمور الاعتقادية والكلامية.

مدرسة الحكمة المتعالية: هي التي تجمع ما بين العقل والنقل والكشف، أي أنها ترى ضرورة التوفيق ما بين الاستدلالات العقلية والمحصولات الكشفية والشرع، أي إن الرؤية المعرفية لمدرسة الحكمة المتعالية هي تلك الرؤيا التي ترى اعتماد البرهان والقرآن والعرفان جنباً إلى جنب، ولا ترى أية منافاة بين نتاج أي منهما باعتبار أن القرآن أو البيان هو من الله سبحانه وتعالى وبالتالي فهو منسجم مع معطيات العقل (وكما يعبّر البعض بأن الشرع هو العقل الأكبر) لان العقل هو أيضا من الله تعالى، أما الكشف فبما أنه يوصل إلى حاق الواقع فلا بد أن ينسجم مع العقل والشرع.

ولذا ما ينبغي قوله إن البرهان هو الذي يعتمد على العقل، وأما العرفان فهو يعتمد على الكشف لكن ذلك الكشف الذي يوصل إلى حقيقة الوجود كما هي عليه في الواقع، حيث يُفهم من بعض البيانات التي يدلي بها الفلاسفة المشاؤون أنهم يشتركون معهم (العرفاء) في هذا الهدف فيما يرتبط بادراك حقيقة

الوجود، وإن كان العرفاء يقولون بأن حقيقة الوجود لا يتم الوصول إليها من خلال العقل وإنما من خلال الكشف.

وهدف المدرسة العرفانية هو الوصول وليس الحصول بالمعنى الحصولي للمعرفة، يعني أن هدفها الوصول إلى حقيقة الوجود وليس الوصول إلى جملة من التصورات والادراكات بالنسبة إلى الوجود، ولذلك فهي تقدم البصيرة على العلم والباطن على الظاهر؛ هذا بالنسبة إلى جملة المدارس الفكرية فيما يرتبط برؤياها المعرفية.

وفي إضافة لبعض التقسيمات التي ترتبط بهذه المدارس نجد بعض المحققين(١) يذهب إلى الرأي التالي: إن الوصول إلى الحقيقة إما أن يكون من خلال الفكر فقط أو من خلال التصفية الباطنية فقط أو من خلال كليهما، فتلك المدرسة التي ترى أن الوصول إلى الحقيقة هو من خلال التصفية الباطنية فقط هي المدرسة العرفانية، والذين يستفيدون من كلتا الوسيلتين هم الاشراقيون.

أما الذين يعتمدون على العقل فهم على قسمين:

١ ـ الذين يرون ضرورة تقيد العقل بالشرع فهم المتكلمون.

٢ ـ الذين يرون عدم ضرورة تقيد العقل بالشرع فهم المشاؤون.

---

(١) الملا هادي السبزواري في شرح المنظومة.

وهناك تقسيم آخر:

١ ـ من يعتمد على العقل ويرى ضرورة التقيد بالشرع فهو المتكلم.

٢ ـ من يعتمد على العقل ولا يرى ضرورة التقيد بالشرع هو المشائي.

٣ ـ من يعتمد على الكشف ويرى ضرورة التقيد بالشرع فهو الصوفي.

٤ ـ ومن يعتمد على الكشف ولا يرى ضرورة التقيد بالشرع فهو الاشراقي.

في هذا التقسيم الفارق فيما بين الصوفي (العرفاني) والاشراقي هو التقيد بالشرع وعدمه.

الصوفي او العرفاني ⟵ هو من يتقيد بالشرع

الاشراقي ⟵ هو من لا يتقيد بالشرع

بينما في التقسيم السابق، فلقد كان الاعتماد على العقل هو الفارق ما بين الاشراقي والصوفي

الصوفي ⟵ لا يعتمد على العقل.

الاشراقيى ⟵ يعتمد على العقل بمستوى ما.

هذا الاختلاف في التقسيم ناتج عن قراءة المدرستين بناء على الاختلافات بينهما، وتبعا للنصوص التي تختلف لهجتها

حدةً وشدة من العقل أو من الشرع، لكن بالاجمال يمكن القول على مستوى العقل والشرع أنه يمكن الاعتماد على كلا الأمرين على مستوى التمييز ما بين المدرسة العرفانية والاشراقية، وإن كان يلحظ وجود بعض الأشخاص الملتزمين بالمدرسة العرفانية ولكن مواقفهم تختلف عن موقف بقية المنتمين إلى المدرسة نفسها سواءً بالنسبة إلى العقل أو غيره.

المشخَّصات الرئيسية للعرفان:

الحديث هنا هو عن المواصفات الكلية والأسس العامة والمشخصات الرئيسية التي تميز المدرسة العرفانية، وبتعبير آخر إذا أردنا أن نتحدث عن المدرسة العرفانية الشيعية والمدرسة العرفانية السنية نجد أن هذه المشخصات تصدق على كلا المدرستين، وربما نجد أن هذه المشخصات . أو بعضها . قد تصدق حتى على العرفان المسيحي وحتى على بقية الاتجاهات العرفانية أو الصوفية التي تنضوي تحت المدرسة العرفانية بمداها الواسع، ولذلك عندما ندرك هذه المشخصات الاساسية فان ذلك يُسهم في أمر أساسي جداً، فلا يبقى العرفان ذلك الأمر الضبابي، وبمجرد أن يجري الحديث عن العرفان فإننا نستحضر تلك الأمور الأساسية، وتلك المعالم الكلية للمدرسة العرفانية، وباستحضارها لن يكون هناك ضبابية على المستوى الكلي لهذه المدرسة العرفانية.

أما المشخصات أو المعالم الرئيسية للمدرسة العرفانية فهي:

أولاً: الاعتقاد بحقيقة الوجود: وبمعنى آخر فإن المدرسة العرفانية تعتقد بوجود العالم الخارجي. وينبغي أن لا يُفهم من العديد من النصوص العرفانية أو الصوفية أنها تريد نفي وجود تلك الأمور الخارجية، بل هي تعتقد بوجود العالم الخارجي وهي ليست كبعض الاتجاهات السوفسطائية التي تنفي الوجود الخارجي، وليست كالاتجاهات المثالية التي تنفي أيضا الوجود الخارجي، لكن هي تعتقد أن هذه الحقيقة لها ظاهر ولها باطن.

أما الظاهر فهو موطن الكثرة حيث يمكن أن نشاهد تلك التجليات في ظاهر الوجود، وأما الباطن فهو موطن الحقيقة المحضة التي تختص بالوحدة الكاملة والتي لا يوجد فيها أية كثرة. وهذا الاختلاف على مستوى مراتب الحقيقة ما بين مرتبة الظاهر ومرتبة الباطن نجد له مثيلاً لدى الإنسان، حيث أن وجود الإنسان يحكي وجود تلك الحقيقة، وبمعنى آخر كما أن لتلك الحقيقة ظاهر وباطن، فإن للإنسان أيضا ظاهر وباطن، وهذا الظاهر الإنساني يمتلك مجموعة من الأدوات المعرفية التي تجعله يدرك ظاهر تلك الحقيقة، ولكن إذا أراد الإنسان الوصول إلى باطن تلك الحقيقة التي تتصف بالوحدة الكاملة والمنزهة عن أية كثرة فإنه لا يستطيع الوصول إليها من خلال ظاهره وإنما يجب الوصول إلى تلك الحقيقة المحضة الأحدية من خلال باطنه.

وإذا صح القول هناك نوع من الانسجام على مستوى الوصول أو الادراك المعرفي ما بين ظاهر الإنسان وظاهر تلك

الحقيقة وما بين باطن الإنسان وباطن تلك الحقيقة، حيث ظاهر الإنسان يستطيع بحواسه الموجودة في ظاهره أن يصل إلى تلك الكثرة، ولكن باطنه هو الذي يوصله إلى حقيقة الوجود. ويوجد في المقابل فرق بين عملهما حيث أن ظاهر الإنسان يصل إلى ظاهر الحقيقة بمجرد وقوع حواسه على تلك المظاهر، ولكن عين الباطن لا تفتح جفنيها إلا من خلال عملية السير والسلوك والرياضة المعنوية والمجاهدة النفسية.

إذن المدرسة العرفانية تعتقد بوجود وبواقعية العالم الخارجي ولا تنفيه، وبالتالي فإن خلاصة الفهم من بعض النصوص العرفانية التي تتحدث بنوع من الازدراء والتحقير عن الوجود الخارجي، أنها لا تقصد نفيه بل هي تريد تحقيره مقابل المرتبة الباطنية لتلك الحقيقة، فهم يريدون أن يقولوا إن هذا العالم وإن هذه المادة التي هي موطن الكثرة هي ليست شيئاً قبال تلك المرتبة.

وكمثال على ذلك: البحر، حيث أنه ليس سوى ذاك الماء، وعندما يتراءى لنا الموج قد يعتقد البعض أن ذلك الموج الذي يسبح على سطح البحر إنما هو البحر، بينما في الواقع لا يوجد الا الماء.

إذن لا يوجد مشابهة ما بين رأي المدرسة العرفانية فيما يرتبط بالوجود الخارجي وحقيقة الوجود وتلك الآراء السوفسطائية أو بعض الاتجاهات المثالية التي تنفي واقعية الوجود الخارجي.

إن المدرسة العرفانية تعتقد بحقيقة الوجود وهو رأي يختلف عن رأي السفسطائيين وعن رأي المثاليين الذين لا يعتقدون بحقيقة الوجود الخارجي.

وما تحدثنا فيه هو الأساس الأول الذي يمكن أن نقول عنه انه من الاسس التي تشكل قاعدة المدرسة العرفانية.

ثانياً: إن العمل هو الأساس أو العمل هو الأصل: حيث أن المدرسة العرفانية كما ذكرنا واكدنا مرارا ترى أن الهدف هو الوصول إلى الله سبحانه وتعالى، لكن العمل هو الذي يوصل إلى التوحيد الحقيقي.

أما التوحيد الحقيقي. عندما نتحدث عن التوحيد الحقيقي. فهو ذلك التوحيد الذي لا يشوبه أي شرك، هذا التوحيد لا يمكن الوصول إليه عبر إعمال الفكر ولا يمكن الوصول إليه على جناح العقل، وإنما العمل والرياضة والسلوك والمجاهدة النفسية هي التي توصل إلى التوحيد الحقيقي، وعلى هذا الأساس عندما تحدثنا عن قسمي العرفان النظري والعملي، فعلى أي أساس تحدثنا عن هذين القسمين؟

تحدثنا عن هذين القسمين على أساس أن العرفان العملي هو ذلك العرفان الذي يعتني ببرامج السير والسلوك، اي تلك المقررات السلوكية، فإذاً هو يرتبط بماذا يجب أن يُعمل للوصول الى الله سبحانه وتعالى.

أما العرفان النظري الذي هو قسيم العرفان العملي، فهو تلك النتاجات التي يصل إليها العارف في سيره وسلوكه إلى الله سبحانه وتعالى.

وعندما نقول إن العمل هو الأساس في المدرسة العرفانية، فهذا الأمر ينسجم مع ذلك التقسيم الذي ذكرناه (تقسيم العرفان إلى عملي ونظري).

وعليه إذا أردنا أن نجري مقارنة ما بين العرفان النظري والعرفان العملي من جانب من الجوانب، نستطيع أن نقول إن العرفان العملي يمثل الأساس للعرفان النظري.

يعني أن العرفان النظري هو تلك المعرفة التي يصل إليها العارف نتيجة سيره وسلوكه إلى الله سبحانه وتعالى.

أي هو تلك الشهودات والكشوفات التي يصل اليها العارف نتيجة سيره وسلوكه الى الله سبحانه، فيما يرتبط بالوجود وفيما يرتبط بالكون.

لذا لا نستطيع الحديث عن مساحة ما، أي عن مساحة وجودية محدودة يمكن ان ينالها العرفان النظري، باعتبار ان هذا العرفان النظري يمكن ان يطال بكشوفاته وشهوداته اي موضوع من المواضيع التي تندرج في صفحة الوجود بأكمله، ولا يختص بمساحة وجودية معينة.

فالعرفان العملي هو المقدمة للعرفان النظري، لان العرفان

النظري لا يمكن الحصول عليه الا من خلال السير والسلوك، ومن خلال العمل، ومن خلال المجاهدة، فمن خلال العمل ومن خلال المجاهدة يمكن الوصول الى العرفان النظري.

ويمكن ان يطرح هذا السؤال: ان العرفان النظري يترتب على العرفان العملي، فما هي كل تلك الدراسات التي تدرس والتي تعنون بعنوان العرفان النظري؟

فإذا كان العرفان النظري هو ما يصل اليه العارف من خلال سيره وسلوكه، فتلك المصادر وتلك البحوث وتلك الدراسات التي تعنون بعنوان العرفان النظري، هل هي حقيقة وواقعا عرفان نظري؟

ان تلك الابحاث وتلك المعارف اذا كانت من نتاجات السير والسلوك التي يصل اليها العرفاء من خلال سيرهم وسلوكهم، فهي عرفان نظري، سوى ان حالات الكشف والشهود التي يصل اليها العرفاء إنما يعبرون عنها بلغة اخرى مختلفة، هذه اللغة التي تحاول أن تبين وأن تعبر عن تلك الحقائق وعن تلك المعارف التي يصل اليها هؤلاء العرفاء.

أما كم تستطيع تلك اللغة ان تعبر عن تلك المعارف؟ وكم هي موفقة في شرح وتبيان تلك الحقائق التي يصل اليها العرفاء؟ فهذا موضوع آخر.

لكن الكثير من تلك الدراسات التي تظهر في مكان او آخر،

هي الصق بفلسفة العرفان من ارتباطها بالعرفان النظري، لانه فرق بين ان نتحدث عن تلك الكشوفات والحقائق التي يصل اليها العرفاء من خلال سيرهم وسلوكهم الى الله سبحانه وتعالى، وبين ان نتحدث عن اطلالة على العرفان من خارجه، وعن قراءة للمنظومة العرفانية من خارجها.

فبالتالي، العرفان النظري (كما ذكرنا) هو تلك المعارف التي يصل اليها العارف بسيره وسلوكه، بينما فلسفة العرفان هي تلك القراءة للمدرسة العرفانية من خارج تلك المدرسة.

هنا عندما نفصل ما بين فلسفة العرفان والعرفان النظري، هذا الفصل هو إلى حد بعيد فصل مفهومي، بل هو فصل منهجي ما بين العرفان النظري وفلسفة العرفان، فمفهوم كل منهما يختلف عن الاخر، وعلى مستوى الهدف فان العرفان النظري يتماهى مع هدف العرفان بعمومه في الوصول الى الله تعالى، بينما تهدف فلسفة العرفان الى فهم العرفان نفسه في منهجه وأسسه. . .

ولكن يمكن القول انه يمكن لفلسفة العرفان ان تكون معظم موادها او الكثير من موادها مستقاة من العرفان النظري، باعتبار ان ذلك العارف في سيره وسلوكه الى الله سبحانه يصل الى جملة من المعارف والحقائق التي تخدم فيلسوف العرفان.

فهذه المعارف والحقائق وان كانت ترتبط بصفحة الوجود

بأكملها، لكنها تلاصق بشكل اكيد تلك التجربة العرفانية، وذلك السير العرفاني، وتلك المدرسة العرفانية بجميع حالاتها وبجميع مقاماتها وبجميع معارفها.

يعني من اهم المواضيع التي يمكن ان تكون نتاجا للسير والسلوك هي تلك المواضيع التي ترتبط بالتجربة العرفانية (بحقيقة التجربة العرفانية).

ومن هنا يأتي العارف ليعبر عن تلك التجربة، لكن من اهم الامور التي من الممكن ان يراها وان يتعرض لها وان يعبر عنها، تلك التجربة العرفانية وحقيقة تلك التجربة، بل والاسس التي تقوم عليها تلك التجربة.

فبالتالي هذا الفصل ما بين فلسفة العرفان وما بين العرفان النظري هو فصل مفهومي ومنهجي، يعني منجهية كل منهما تختلف عن منجهية الآخر، وان كانت فلسفة العرفان تستقي اهم موادها ومعارفها واسسها من العرفان النظري، وان اختلفت بانها محاولة (على المستوى المنهجي) لقراءة المدرسة العرفانية من خارج جدران هذه المدرسة.

اي ان فيلسوف العرفان لا يمارس التجربة العرفانية ليقرأ تلك التجربة ويفلسف تلك التجربة وإنما يعتبر (حتى ولو كان عارفا) على المستوى المنهجي أنه لا بد ان يخرج خارج اطار هذه المدرسة العرفانية، ليطل على المدرسة العرفانية من الخارج.

فهي قراءة شمولية للمدرسة العرفانية من خارج تلك المدرسة. أي كيف يحكى عن فلسفة الفقه وكيف يحكى عن فلسفة الاخلاق، وعن الفرق ما بين فلسفة الفقه والفقه، والاخلاق وفلسفة الاخلاق، هذا الكلام ايضا يقال بالنسبة الى العرفان وفلسفة العرفان.

على كل حال، بناء على ما ذكرنا اذا اردنا ان نجري مقابلة بين العرفان النظري والعرفان العملي، فالمقدم هو العرفان العملي، لانه هو الذي يقود الى تلك المعارف التي يصل اليها ذاك العارف.

وهذا ما ينسجم مع ما صّدرنا به حديثنا من ان العمل هو الأساس في الرؤية العرفانية.

لكن يطرح السؤال هنا مجددا: اتفقنا على هذه النتجية انه على مستوى المقارنة ما بين العرفان العملي والنظري، فإن العرفان العملي مقدم على العرفان النظري، لكن العرفان العملي من اين يستقي برامجه، من اي يأخذ مقرراته، ومن أين يأخذ تلك الاحكام التي تشرح كيفية السير والسلوك الى الله سبحانه وتعالى؟

كما ذكر سابقاً، ان العرفان النظري يخدم العرفان العملي، وتم الحديث عن تلك العلاقة الجدلية ما بين النظري والعملي.

هذا الامر صحيح، على المستوى الامكاني، حيث يمكن

للعرفان النظري ان يخدم العرفان العملي، لكن الآن نريد ان نأتي الى الجانب الفعلي.

فينبغي القول بأن العرفان النظري يمكن ان يخدم العملي، بل نستطيع ان نتلمس اكثر من خدمة قام بها العرفان النظري للعرفان العملي، ليس فقط على مستوى تقديم بعض المعارف الشمولية التي ترتبط بالعرفان العملي، وإنما ايضا على مستوى بعض الامور التي ترتبط بعملية السير والسلوك نفسها.

فإذا كان العمل هو الأساس واذا كان الشهود هو المعرفة الحقيقية التي لا تقبل الخطأ، عندئذ اذا قبلنا بهذه المقدمات، يمكن لعارف ما في سيره وسلوكه الى الله سبحانه ان يصل الى بعض الاعمال التي توصل الى الله سبحانه وان تساعد في الوصول الى الله سبحانه وتعالى.

وحتى على المستوى التشريعي نحن لا نقول بان كل الامور التي قالها اهل البيت (عليهم السلام) قد وصلتنا، ولا نستطيع ان نجزم بأن كل تلك الروايات التي ترتبط بجميع العبادات العامة والواجبة والمستحبة وبكل التفاصيل التي ترتبط بالمندوبات والمستحبات والنوافل، لا نستطيع ان نجزم بأن كل تلك الامور قد وصلتنا فعلا.

وعليه اذا قبلنا بالمقدمات التي تذهب اليها المدرسة العرفانية، عندها لا مانع ان يصل احد الاشخاص (العرفاء على

وجه التحديد) في سيره وسلوكه الى الله سبحانه الى بعض الامور والاعمال والتي تساعد كثيرا على الوصول الى الله سبحانه، ويبقى أن يقدم دليلاً يثبت ذلك للآخرين، لأنه لا يكفي ثبوت شيء لنفسه، وإلا لا يكون حجة على الآخرين.

فبالتالي، مع قبولنا بتلك العلاقة الجدلية وبإمكان اسهام العرفان النظري في العرفان العملي يبقى السؤال مطروحا؟

ان العرفان العملي من أين يأتي ببرامجه ومقرراته وتلك الاعمال التي يجب ان يقوم بها؟

هنا يمكن القول، ان هناك جملة من المصادر يتفق عليها العرفاء وتلتجيء اليها المدرسة العرفانية.

١ ـ **الانبياء والأولياء وسيرتهم**: سيرة الأولياء والانبياء الالهيين تشكل ميدانا خصبا جدا للعرفاء وللذين يريدون السير في طريق السير والسلوك، من اجل ان يستفيدوا من سيرتهم وسننهم واعمالهم، كل تلك الامور التي تخدم عملية السير والسلوك للوصول الى الله تعالى، وعليه فعندما نأتي الى المدرسة العرفانية في الاسلام نستطيع ان نقول ان حياة رسول الله ﷺ وحياة الائمة المعصومين عليهم السلام هي مصدر أساسي جدا، وخصوصا اذا التفتنا الى تلك الميزة الأساسية التي تمتاز بها مدرسة اهل البيت عليهم السلام الا وهي انها تزخر بذلك الرصيد المعنوي الهائل الذي يتجلى في الكثير من نصوصها.

يعني عندما نأتي الى الادعية، عندما نأتي الى تلك السنن والمستحبات، عندما نأتي الى جملة تلك النوافل التي حدثونا بها، الى جملة تلك الاذكار، الخ... فإننا نرى أن رصيداً مهما يمكن ان يساعد في عملية السير والسلوك الى الله سبحانه من خلال ما جاؤوا به ومن خلال ما اوصلوه الينا. ايضا يمكن ان يستفاد من سيرة اصحاب الرسول (ﷺ) المنتجبين، الذين نطمئن او نقطع بأن مبادرتهم الى بعض الامور والى بعض الاعمال إنما هي نتيجة استفادتها من اهل البيت عليهم السلام فيستفاد من سيرتهم الخلقية في الزهد والقناعة والصبر وغير ذلك.

على كلٍ، حياة النبي ﷺ وحياة الائمة المعصومين عليهم السلام في جميع مجالاتها تعبر عن قيم الزهد، عن القناعة، عن قيم الصبر، عن الشكر والرضا فضلا عن كيفية ممارسة تلك الامور التي تزرع وتنمي تلك الحقيقة او الحقائق او القيم في نفوسنا وفي قلوبنا؛ فإذا هذا هو المصدر الأول والأساس بالنسبة للعرفان العملي.

٢ ـ **المستحبات**: بالاضافة الى سيرة الأولياء والانبياء عليهم السلام فإن المصدر الثاني هو الاعمال المستحبة بمعناها الفقهي، تلك الاعمال المستحبة التي اكدت عليها الكثير من الروايات والكثير من المصادر. وهنا نستطيع ان نقول بأن الاعمال المستحبة موجودة بشكل مستفيض في التراث الديني وفي تراثنا الايماني على وجه التحديد. تلك المستحبات هي مصدر أساسي فيما

يرتبط بالعرفان العملي، ولا بأس ان نذكر تلك الرواية التي تؤكد على اهمية النوافل والمستحبات:

«لا يزال يتقرب إلي العبد بالنوافل حتى احبه، فإذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به».

هنا قد يطرح هذا السؤال بانه لماذا التركيز على المستحبات؟

طبعا لا يمكن اغفال الواجبات في هذا الموضوع، لان لها الدور الأساسي ومن لا يستفيد من الواجب قد لا يستفيد من المستحب، لكن نجد تركيزا على المستحبات.

ولماذا هذا التركيز على النوافل والمستحبات؟ ومن الخطأ ان نصل الى نتيجة بأن الواجبات لا توصل، لا.. ان الواجبات تمثل ركنا أساسيا في عملية الوصول لا يستغنى عنها في عملية السير والسلوك، لكن التركيز على النوافل لماذا؟

ان التركيز على النوافل لعله لأحد أمرين أو لكليهما:

أولاً: ان الواجبات مقارنة مع المستحبات او النوافل محدودة، يعني مجموع الواجبات معروف، الصلاة والصوم والحج مرة واحدة في الحياة... والصوم شهر واحد في السنة والصلاة خمس مرات في اليوم فقط، فضلا عن الواجبات اليومية المحدودة (طبعا في الاطار العبادي).

لكن عندما نأتي الى المستحبات، الى النوافل، فإننا نرى أن هذه النوافل فضاؤها اوسع بكثير، يعني على مستوى الصوم يستطيع الإنسان ان يصوم كل السنة وعلى مستوى الحج يمكن الحج المستحب كل سنة... فبالتالي استطيع ان اقول ان افق النوافل هو اوسع بكثير من افق الواجب هذا هو الامر الأول او الميزة الأولى التي تجعل من النوافل باعتبار ان فضاءها اوسع وافقها ارحب عملا قد يدفع اكثر باتجاه القرب من الله تعالى.

ثانياً: ان النوافل قد تكون المبادرة اليها الصق بالاخلاص وافعل في القرب من الواجبات، فقد يقال ان العبد مع انه غير ملزم فهو يبادر سعيا لرضا الله سبحانه وتعالى، فطبيعة النافلة. ولانه لا الزام فيها. ادعى للقرب الى الله سبحانه.

فإذا اخذنا الجانب الأول الا وهو أن أفق النوافل وفضاء النوافل أوسع بكثير، وثانيا إن اخذنا النقطة الثانية باعتبار انه لا الزام فيها فتكون ادعى للاخلاص وادعى للتقرب؛ نستطيع ان نقول ان هذا الجانب هو الذي يفسر ذلك التركيز على النوافل واثر تلك النوافل، لكن بعد التأسيس من خلال الواجبات والفرائض، فإن المبادرة الى النوافل عندها يمكن ان يكون لها ابلغ الأثر، فبالتالي عندما نتحدث عن ذلك الاثر المميز للنوافل والمبادرة اليها فإن هذا الأثر مشروط بالتركيز على الفرائض.

وهنا من اللطيف ان نلحظ ان جملة من الفرائض نجد في مقابلها نوافل مشابهة لها، فمثلا على مستوى الصوم الواجب

هناك صوم مستحب، على مستوى الحج الواجب هناك حج مستحب والخ. . . والنتيجة أن المصدر الثاني للعرفان العملي يتكئ على الاعمال المستحبة فضلا عن سيرة الانبياء والأولياء الصالحين.

٣ ـ المستحسنات، وهي أن يستحسن المتصوفة أمراً ما، بما يرجح فعله او تركه دون ان يكون لهذا الامر دليل واضح عليه من القرآن او السنة الشريفة.

وكمثال على ذلك: لباس الصوف . الخرقة .، فبالنسبة إلى لبس هذا اللباس قد يقال ان لا دليل من القرآن او السنة على استحبابية هذا العمل؛ وان كان ينقل عن بعض الائمة عليهم السلام انهم كانوا يلبسونه ولكن هذا يصبح بحثا آخر؛ هل ثبتت استحابيته ام لا او هل ثبت بنقل هذه الروايات ان الائمة كانوا يلبسونه. . . فبمعزل عن هذا البحث الفقهي، استطيع ان اقول انه يوجد لدى العرفاء والمتصوفة شيء باسم المستحسنات.

هذه المستحسنات هي تلك الامور التي يقومون ويلتزمون بها، والتي ترجح امراً ما او تركه من دون ان يكون عليه دليل واضح من القرآن أو السنة.

هذا الموضوع هو محل اختلاف، لماذا؟ لان الكثير من علماء الدين نظروا الى تلك المستحسنات على أساس انها من البدع وأنه يجب ان تحارب، بل استطيع ان اقول اكثر من هذا،

أن جملة من العرفاء قد رفضوا هذه المستحسنات، لان هذه المستحسنات هي اقرب الى العقل الذوقي.

فلربما نجد أن عارفا ما يستحسن أمراً ما ويرى أن هذا الأمر يُسهم في القرب من الله سبحانه وتعالى، ولربما نجد عارفاً آخر لا يرى في هذا الأمر فعلاً مقرباً من الله عز وجل، لكن الأمر ليس مجرد الاختلاف في بعض الأمور، إذ نجد أن بعض العرفاء يرفضون المستحسنات من الأساس.

وإن كان يقال إن بعض الأمور إذا استحسنها أحد العرفاء فقد يكون ذلك على أساس ضوابط كلية، فهم يدافعون عن هذه النقطة بأن هناك بدع مذمومة وبدع ممدوحة، فالبدعة المذمومة هي ذلك الأمر الذي يُدخل في الدين ويكون مخالفاً لسنة من السنن أو حكماً من الأحكام، أما إذا أدخلت شئياً في الدين ولم يكن مخالفاً لسُنةٍ من السنن ولا لحكمٍ من الأحكام، بل كانت الكليات الدينية تساعد على هذا الأمر فبالتالي وإن تم تسميتها بدعة فهي ليست بدعة مذمومة.

على سبيل الفرض أنه قد تأتي الروايات التي لها علاقة بالمستحبات أو بالسنن أو غير ذلك فيستفاد منها أنه من المستحسن أو من الممدوح أن تُجافي نفسك عن كل ألوان النعم، وجاء أحدهم ليطبق أمراً لم ترد بخصوصه آية ما ولا رواية، أمر معين تنطبق عليه تلك الكلية، فاستحسن ذلك المصداق، كون هذا المصداق ينسجم مع الشرع، فذاك الأمر

كان مجرد تحديد لمصداق ذلك المفهوم الذي هو الأبتعاد عن النعم باعتباره ممدوحا في الروايات.

لكن الأمر كما يفهم من كلامهم عن المستحسنات يتعدى إطار أخذ تلك الكليات الدينية ومن ثم تحديد بعض المصاديق لها، وإلا فإن هذا الأمر ليس مذموماً في الشرع، بل هو تطبيق له.

وللتبيان أكثر، لو فرضنا أنه ورد في الروايات مدح التخشن، وجئت لأقول بأن الأمر الفلاني هو مصداق للتخشن، يعني إذا ترك الإنسان مثلاً هذه النعم بالتالي يكون متخشناً، هذا الأمر لا يُعد فعلاً من المستحسنات، لأنه في حديثهم عن المستحسنات هم يتحدثون عن بعض الأمور التي لم تأتِ فيها لا آية ولا رواية وبالتعبير الأصولي لم يتكون ظهور على مطلوبية هذا الأمر.

بالتالي فإن بعض الأمور التي لا دليل عليها من الشرع، فإن بعض العرفاء وبناءً على الاستحسان يرون أنهم يستطيعون سنّ تلك الأمور، والتكلم عن بعض المقررات والمبادرة إلى بعض البرامج والأعمال، ويقولون بأن هذه الأمور تُوصل إلى الله سبحانه وتعالى حتى ولو لم تأتِ في سنن الأنبياء والصالحين؛ وحتى ولو لم تأتِ في قاموس المستحبات والنوافل، مع ذلك يمكننا المبادرة إلى ذلك لأن فهمنا وذوقنا يقول بأن هذه الأمور تساعد على الوصول إلى الله سبحانه وتعالى. لكن علماء الدين

وبعض العرفاء أيضا يعتبرونها من البدع، وإن كان بقية العرفاء يدافعون عنها بأنها ليست بدعاً مذمومة.

وعلى مستوى الموقف الشرعي، إن أي عمل قد يُبادر إليه، لا بد أن يكون عليه دليل، فحينما نقول إن هذا الأمر يوصل فلا بد أن يكون هناك دليل على ذلك.

وإن كان يوجد أمور تدخل في الجانب الاجتماعي المتغير(العرف)، ولكن هناك أمور تعبدية، مثل العبادات، مثل النوافل، فلا يمكن لأحد أن يقول إن طبيعة العبادات والنوافل قد تغيرت تبعاً لتغير الظروف؛ فهناك أمور خاضعة للتطور الاجتماعي وهناك أمور يجب أن تتعبد فيها بالنص؛ مثال على ذلك، الدعوة إلى إحياء أمر أهل البيت عليهم السلام (أحيوا أمرنا رحم الله من أحيا أمرنا) لم يكن في هذا الأمر تحديد كيفية معينة لإحياء الأمر، وهذا ما يجعله خاضعاً للتطور الاجتماعي، أما الصلاة التي كان يصليها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله منذ أكثر من ١٤٠٠ سنة هي نفسها التي نصليها الآن، والأمور التي كان يقول صلى الله عليه وآله بأنها هي التي تقرّبنا إلى الله تعالى ما زالت هي نفسها، فهذه الأمور هي من المساحة الثابتة في الفكر الإسلامي.

سؤال: من الذي يقوم بتحديد البدع إن كانت بدعاً ممدوحة أم مذمومة.

جواب: علماء الدين المجتهدون، بحيث إن كان هناك دليل

عليها من سُنة أو آية، اي كان هناك دليل شرعي على أنها ممدوحة، فهم القادرون على بيان ذلك.

وعلى كل الأحوال فإن إطار البرامج العملية في العرفان الشيعي يقبل النقطتين الأولى والثانية وهما:

١ ـ سيرة الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام.

٢ ـ الأعمال المستحبة.

أما النقطة الثالثة والتي هي الاستحسان فإن العرفان الشيعي لا يقبل بها.

ثالثاً: أصالة الارتباط الشهودي بين الإنسان وبين الحقيقة؛ حيث ذكرنا سابقاً أن العرفاء مع قبولهم بالعلوم الرسمية والعلوم الظاهرية وإعطائهم لذلك الدور للعقل والاستدلالات العقلية، فإنهم يؤكدون على هذه الحقيقة أن المعرفة الشهودية هي التي توصل إلى التوحيد الحقيقي وهي التي توصل إلى المعرفة الحقيقية، فبالتالي الأصالة في الارتباط بين الإنسان والحقيقة هي للمعرفة الشهودية، يعني أن الذي يربط حقيقةً وواقعاً بين الإنسان وبين التوحيد الحقيقي هو المعرفة الشهودية، أما بقية العلوم الرسمية فهي لا تربط ما بين الإنسان والحقيقة بمعنى أنها لا توصل إلى الحقيقة. ولذلك فإنهم يقدمون المعرفة الحاصلة من المكاشفات والمشاهدات على تلك العلوم التي تحصل من البراهين والاستدلالات.

وكما ذكرنا أيضاً أن حواس الإنسان وقواه العقلية مسرحها العالم الظاهر، بينما باطن الإنسان، تلك القوى المودعة في باطنه هي التي توصله إلى الحقيقة أي إلى التوحيد.

لكن لا بد أن نضيف، أن الإنسان يصل الى المعرفة الشهودية ويصل الى التوحيد الحقيقي إذا استطاع تحرير نفسه من قيود المادة ومن تلك العلائق الدنيوية، فإذا لم يستطع الإنسان أن يحرر نفسه وباطنه من تلك القيود المادية والدنيوية فإنه لن يستطيع الوصول إلى المعرفة الشهودية، بالتالي ما تريد أن تقوله المدرسة العرفانية:

١ ـ إن المعرفة الشهودية ممكنة.

٢ ـ إن هذه المعرفة هي المعرفة التي توصل إلى تلك الحقيقة.

٣ ـ إن هذه المعرفة يمكن الوصول إليها إذا ما تم العمل على تحرير البدن من قيوده ومن علائقه الدنيوية.

هنا، المعرفة الشهودية تتقدم خطوة اضافية الى الامام لتقول إن العلوم الرسمية والظاهرية صحيح أن لديها دورها في مجالها، لكن يجب أن نلتفت إلى خطر هذه العلوم على مستوى الوصول إلى الله سبحانه وتعالى، إذ إن هذه العلوم وإن كانت علوماً مفيدة لكن هذه الفوائد التي تترتب على هذه العلوم إنما تترتب عليها بشرطها وشروطها، حيث أن هذه العلوم يمكن أن تكون

عائقاً يمنع من الوصول وحائلاً يحول دون بلوغ التوحيد الحقيقي لعدة أسباب:

أولاً: كثرة الاشتغال في هذه العلوم الرسمية والظاهرية قد تؤدي الى تضييع الهدف بالنسبة إلى الإنسان، فالعارف هدفه هو الوصول وليس الادراك، بالتالي الهدف الحقيقي والأسمى هو الوصول، فكثرة الاشتغال بالعلوم الرسمية والظاهرية ربما تجعل الإنسان تائهاً عن الهدف، فيصبح الهدف بالنسبة إليه الوصول إلى مراتب متقدمة في هذه العلوم، وحفظ جملة من المصطلحات، والبحث في جملة من القضايا العلمية المتقدمة.

ثانياً: ربما كان الهدف واضحاً للإنسان ولم يكن تائهاً عنه والذي هو الوصول الى الله سبحانه وتعالى، والوصول الى التوحيد الحقيقي والى الفناء في الله عز وجل، لكنه ربما يتيه عن السبيل الموصل إلى الله تعالى، لأنه لا يكفي أن يعرف الإنسان أن الهدف هو الوصول إلى الله سبحانه وتعالى والفناء فيه، بل لا بد له من العمل والمبادرة ومن السعي ومن المجاهدة والرياضة المعنوية، فكثرة اشتغال الإنسان بتلك العلوم الرسمية والظاهرية ربما تجعل ذلك الإنسان تائهاً عن السبيل حتى ولوكان ملتفتاً إلى الهدف، أي يكون تائهاً عن تلك الأمور التي توصله، وعن تلك البرامج والأعمال والمقررات التي تساعده على الوصول إلى الله سبحانه وتعالى مع ادراكه لذلك الهدف.

ثالثاً: ربما لا يتيه عن الهدف ولا عن السبيل، لكن اشتغال

الإنسان بهذه العلوم الرسمية والظاهرية قد يُشكل حاجباً يحول دون الوصول مع التفاته للهدف ومع التفاته للسبيل ومع معرفته بتلك المقررات والبرامج التي توصله، لأن اشتغال الإنسان بالعلوم الظاهرية والرسمية ولربما ابداعه في هذه الأمور قد يبعث على العُجب وعلى الغرور وعلى التكبر، باعتبار أن هذه العلوم الظاهرية توصله إلى مقامات ظاهرية.

بالتالي هذه الأمور ربما تُشكّل حاجباً يحول بين هذا الإنسان وبين رؤيته لله سبحانه وتعالى، بل لربما تكون هذه العلوم وهذه المصطلحات من أقسى الحجب التي تحول دون وصول الإنسان إلى الله سبحانه ودون رؤية الإنسان لجلال الله وكماله عز وجل.

أيضاً في نفس هذه النقطة وفي نفس هذا المحور؛ فإن العلوم الظاهرية والرسمية بمجملها هي علوم مجالها هو الظاهر، مجالها هو الدنيا، لذا فإن كثرة تماس الإنسان من خلال علوم الظاهر ومن خلال العلوم الرسمية مع الدنيا ربما تجعل هذا الإنسان ونفس هذا الإنسان أكثر ميلاً إلى الدنيا، أي تجعل نفس الإنسان ونتيجة لتماسه من خلال العلوم الظاهرية مع المفردات المادية ومع المفردات الدنيوية تستأنس وتميل اكثر إلى الدنيا، باعتبار أن هدف الإنسان هو الوصول الى الله سبحانه وتعالى، فهو دائماً في عمله وفي سعيه وفي معرفته وفي شهوده يجب أن يكون الله سبحانه وتعالى هو مقصوده ويكون مراده الوصول إليه،

ولكن كثرة اشتغاله بالأمور الظاهرية ربما تجعل الإنسان آنس بالدنيا وبالتالي تقوده إلى الغفلة عن الله وعن الآخرة.

إذن مع كل الأهمية المعطاة لتلك العلوم الظاهرية والرسمية، يبقى التأكيد على أن المعرفة الشهودية هي التي توصل إلى الله سبحانه وتعالى وتلك الأهمية المعطاة للعلوم الظاهرية والرسمية هي أهمية يجب أن تكون بضوابط.

رابعاً: الحقيقة الواحدة التي هي هدف الوصول وموطن الفناء؛ حيث إن من الأسس التي تعتبر من المشخصات الرئيسية والأساسية للمدرسة العرفانية وحدة الحقيقة، حيث إن الحقيقة الواحدة هي الركيزة الأساسية، بل هي أهم الركائز التي تقوم عليها المدرسة العرفانية.

الوجود حقيقة واحدة وليس حقائق متعددة، لكن هذه الحقيقة الواحدة لها ظاهر ولها باطن، باطن هذه الحقيقة يتصف بالوحدة الصرفة، بالوحدة الكاملة وهو بعيد عن أية كثرة وبعيد عن أية تفرقة، بالتالي هذا الباطن هو موطن الوحدة المنزهة عن أية كثرة، أيضا لهذه الحقيقة ظاهر ومظاهر، تلك المظاهر هي محل الكثرة وموطن التفرقة، لكن هذه التفرقات أو الكثرات التي نراها في الظاهر هي لا تحكي الواقع ولا تعبر عن كثرة حقيقية وواقعية، وتلك التفرقة لا تعبر عن تفرقة حقيقية وواقعية، وإنما هذه الكثرة هي كثرة خيالية وتلك التفرقة هي تفرقة وهمية، كمثل ماء البحر الذي عندما ننظر إليه فإننا نرى تلك الامواج على

سطحه ونرى ذلك الغثاء الذي يطفو على وجهه، ولكن الواقع والحقيقة هي أنه لا يوجد في البحر إلا ماؤه، وتلك الكثرة الظاهرية التي نراها على سطح البحر ليست كثرة واقعية لأنه في الحقيقة لا يوجد إلا الماء.

بالتالي عندما نأتي إلى الوجود وإلى حقيقة الوجود فهي حقيقة واحدة وليست متكثرة سوى أن ما نراه في الظاهر من كثرات ومن تفرقات ليس سوى تجليات، هذه التجليات ليس لها حظ من الوجود في قبال حقيقة الوجود ولا تعّبر عن كثرة واقعية، وإنما هي مجرد مظهرٍ ومجرد تجلي بالنسبة لحقيقة الوجود.

إذن الركيزة الأساسية للمدرسة العرفانية هي وحدة الحقيقة أي أنه لا يوجد كثرة في وحدة الوجود.

بالتالي يمكن القول إن العرفاء. والمدرسة العرفانية. مع قبولهم ببقية العلوم الرسمية ودور تلك العلوم، لكن الوسيلة الوحيدة او الاداة الوحيدة التي يمكن ان تصل الى الحقيقة إنما هي الشهود.

ولا يمكن لغير الشهود أن يصل الى الحقيقة التي هي التوحيد والفناء الحقيقي في الله جل وعلا.

ان الإنسان عندما يريد ان يسير في طريق مجاهدته النفسية ورياضته المعنوية، يجب عليه ان يجرد نفسه من القيود المادية والتعلقات الظاهرية حتى يمكن ان يصل الى التوحيد الحقيقي.

والحقيقة الواحدة هي من الاسس الرئيسية او المشخصات الرئيسية للمدرسة العرفانية (الحقيقة الواحدة او بتعبير آخر وحدة الحقيقة) لانها في الواقع هي حقيقة واحدة، وان كان لهذه الحقيقة ظاهر وباطن. كما اشرنا. حيث قلنا إن ظاهر الحقيقة هو الكثرة والتفرقة، وان كانت تلك الكثرة والتفرقة لا تدل على كثرة حقيقية وتفرقة واقعية ومثلنا لذلك بماء البحر.

اما اذا اردنا ان نوضح ذلك في بيان فلسفي، ربما يساعد على توضيح هذا المطلب ويساهم فيه، نستطيع ان نشير الى ذلك الاختلاف في ما يرتبط بالوجود والموجود من جهة الوحدة والكثرة، حيث توجد اختلافات وآراء عديدة في هذا الموضوع.

الرأي الأول: فالبعض يرى كثرة الوجود والموجود، وهؤلاء هم الفلاسفة المشاؤون، الذين يرون ان الوجود كثير وان الموجود ايضا كثير، حيث ان الموجودات هي حقائق متباينة، فعندما نتحدث عن الوجودات، فإن وجود الماء يختلف عن وجود التراب، فبالتالي يعتقد المشاؤون ان الوجود متعدد وان الموجود كثير وان هناك كثرة في عالم الموجود وكثرة في الوجود، وهذا رأي المشائين.

الرأي الثاني: هناك فئة اخرى تعتقد بوحدة الوجود وكثرة الموجود، فترى في الموجودات المتعددة وترى في الموجود معنى منسوب الى الوجود، اي ان الوجود هو امر واحد وكل ما

نراه في عالم الموجودات إنما هو معاني تعود الى شيء واحد، ذاك الشيء الواحد ما هو؟ هو الوجود.

في حين ان الموجودات هي ماهيات مختلفة ومتعددة، فإذا حين تكون هذه الموجودات هي ماهيات متعددة ومختلفة، فهذا يعني ان هذه الموجودات هي متكثرة ومتعددة، وعليه الوجود واحد والموجود متعدد.

فإذا الرأي الأول هو كثرة الوجود وكثرة الموجود، والرأي الثاني هو وحدة الوجود وكثرة الموجود.

الرأي الثالث: والذي تبناه صدر المتألهين ويذهب الى وحدة الوجود والموجود في عين الكثرة، اي الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، فعندما نقول ان الوجود هو حقيقة واحدة، يعني هذا أن الوجود بأسره ومجمله هو عبارة عن حقيقة واحدة، ولكن هذه الحقيقة الواحدة هي ذات مراتب متعددة تختلف بالشدة والنقص وتختلف في مراتب كمالها وتتفاوت في درجاتها، وبالتالي حتى لو قلنا بأن الوجود حقيقة واحدة لكن هذه الحقيقة الواحدة ليست في مرتبة واحدة، فمثلا عندما يقال بأن الوجود هو وجود تشكيكي كالنور، فهذا النور الكهربائي نور ونور الشمس نور ايضا، ولكن نور الشمس اشد واقوى، ومع ذلك نقول عن نور الشمس انه نور وهذا النور الكهربائي نور ايضا، فيشتركان في النورية وان اختلفا في شدة هذا النور ومراتبه. وعليه نستطيع القول ان للوجود اختلاف تشكيكي،

وهذا الاختلاف التشكيكي هو الذي يؤدي للاختلاف في مراتب الوجود.

فعندما نتحدث عن وحدة الوجود فهو يعني انه ليس للوجود انواع متعددة وليس للوجود افراد متعددة، يعني لا يوجد لدينا نوع ناري يختلف عن الترابي، ليس لدينا شيء اسمه انسان يختلف عن ذاك الشيء الذي هو بقية الحيوانات الا من ناحية شدة الوجود وضعف الوجود.

وبتعبير آخر فإن الكلام عن وحدة الوجود يعني أنه ليس لدينا انواع متعددة من الوجود وليس لدينا افراد متعددة من الوجود، كله وجود وان اختلف في درجة الشدة والضعف، هذا بالنسبة لوحدة الوجود. اما عندما نتحدث عن كثرة الوجود، فإن منشأ هذه الكثرة هو الاختلاف في الدرجات المتعددة والمراتب المختلفة.

وعندما نتحدث عن وحدة الموجود، فبمعنى انه اعتمادا على اصالة الوجود واعتبارية الماهية فإن الموجود الحقيقي هو الوجود. ولا وجود لشيء آخر سوى الوجود.

ووحدة الوجود هي عين وحدة الموجود وكثرة الوجود هي عين كثرة الموجود. فعندما نتحدث عن كثرة الموجود فهذا لا يعني ايضا انه يوجد لدينا افراد متعددة من الموجودات وإنما يوجد لدينا مراتب مختلفة من الوجودات.

فيمكن القول بأن الراي الذي يذهب اليه صدر المتألهين هو وحدة الوجود والموجود في عين الكثرة.

فإذن الرأي الأول كثرة الوجود وكثرة الموجود، والرأي الثاني وحدة الوجود وكثرة الموجود، والرأي الثالث الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، والرأي الرابع هو وحدة الوجود والموجود (رأي العرفاء).

الرأي الرابع: وهو رأي العرفاء حيث يتحدثون عن الوحدة الشخصية للوجود، يعني لا وجود الا لوجود الله تعالى وكل ما هو في عالم الكثرة هو ظلال، مظاهر، تجليات لا تحكي عن شيء حقيقي، ولا تحكي عن شيء منفصل وإنما هي بمثابة معبر عن تلك الحقيقة الواحدة، لا اكثر ولا اقل. واللافت أن نجد أن صدر المتألهين مع أنه لم يكن بعيدا عن العرفان ومع ذلك تبنى ذلك الرأي السابق، فبالتالي لا مانع من ان يكون هناك عارف ويتبنى ذلك الرأي، أي الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة.

بالتالي ما يميز العرفاء او المدرسة العرفانية في ما يرتبط بالوجود والموجود من ناحية الكثرة والوحدة هو انها ترى وحدة الوجود والموجود معا، اي ان حقيقة الوجود هي امر واحد وشخصي، فهم يعتقدون انه لا يوجد الا وجود واحد وموجود واحد ايضا، ولكن هذه الحقيقة ايضا مقيدة بجملة من القيود الاعتبارية، وتقيد هذه الحقيقة بجملة من القيود الاعتبارية هو

الذي يؤدي الى الكثرة في ظاهر تلك الحقيقة، والا لا يوجد كما ذكرنا الا حقيقة واحدة، سوى ان دخالة هذه القيود وتقيد هذه الحقيقة بتلك القيود الاعتبارية هو الذي يجعل تلك الحقيقة في عالم الظاهر، وفي موطن الظاهر تبدو وكأنها حقيقة متكثرة.

وكمثال على ذلك، بتعبير آخر عندما ننظر الى البحر ما يجعلنا نرى ذلك التموج في ماء البحر وذاك الاختلاف في تموجه إنما هو في الواقع تلك القيود التي حدّت هذا البحر فجعلته يبدو بهذه الكيفية او تلك، والا في الواقع لا يوجد الا الماء، فعندما يبدو امام ناظرينا بهذه الكيفية او تلك إنما هي تلك القيود التي فرضت نفسها على البحر، وظهور البحر بهذه الكيفية إنما هو اشارة او معبّر عن عدم وجود الماء في هذا الموطن او ذاك نتيجة للقيد (وهذا المثال لتقريب الفكرة فقط).

فهم يقولون بوحدة الوجود والموجود وانه لا وجود الا للحقيقة الواحدة سوى ان هذه الحقيقة الواحدة ونتيجة تقيدها بجملة من الامور الاعتبارية، فإن هذا التقيد هو الذي ادى لظهور تلك الكثرات في ظاهر تلك الحقيقة، والا فإن تلك الكثرة كما ذكرنا هي كثرة خيالية ووهمية وليست حقيقية. ونستطيع القول ان عالم الامكان بأسره ليس له استقلالية في وجوده وإنما هو عين التعلق والارتباط بالله سبحانه، بحيث لو ان هذا التعلق (اي العناية الالهية) افتقدت في لحظة من اللحظات فإن هذا الوجود بأسره يفنى عن بكرة ابيه، لان حقيقة هذا الوجود هو التعلق بالله

سبحانه، كذلك النور الذي يستمد نوره من نور الشمس، فبمجرد ان تحرم تلك الشمس نورها عن هذا النور فإنه يفقد نوريته، ولاهمية هذا المطلب فإننا نرى ان العرفاء استعانوا بجملة من التشبيهات لايضاحه، ولذلك عندما نأتي الى الادبيات العرفانية فإننا نرى ان هذه الادبيات مليئة بالامثلة والايضاحات التي توضح هذا المطلب.

فمن باب المثال: هم يشبهون الوجود الحقيقي الواحد بالنور بينما يشبهون الاعيان والماهيات بالزجاج الذي اختلفت اشكاله والوانه، فعندما يسطع ذلك النور على ذلك الزجاج المختلف في الوانه واشكاله فعندئذ يبدو لنا ان هذا النور هو نور متعدد، فهذا النور عندما يقع على زجاج احمر فإنه يبدو بلونه وعندما يقع على زجاج اخضر فإنه يبدو بلونه... في حين ان تلك الكثرة التي تبدو من خلال صفحة الزجاج تلك، هل تعتبر كثرة حقيقية للنور، هل هذا النور هو حقيقة وواقعا هو نور متعدد في الوانه ومتعدد في كيفيته؟ ذلك النور في حقيقته وفي واقعه هو نور واحد وهو عندما يبدو متكثرا يبدو بفعل تلك القيود الزجاجية اذا صح التعبير.

هذا من جهة ومن جهة اخرى نستطيع ان نقول بأن تلك الصفائح الزجاجية هي ايضا تظهر نفسها عندما يقع ذلك النور عليها، والا من دون وقوع النور عليها فهي في خفاء العدم، وعندما يسطع عليها ذلك النور فإنها تظهر من خفاء العدم الى ظاهر الوجود.

بالتالي فهم يقولون ان ما هو موجود حقيقة هو الوجود، وان ما نراه في عالم الكثرة لا يعبر عن كثرة حقيقية كالنور الذي هو فقط موجود حقيقة. ونستطيع القول ايضا ان النور كما هو حقيقة واحدة وان اختلف في مراتبه وبدا متعددا بسبب ذلك التعدد في الزجاج فإن الوجود ايضا هو حقيقة واحدة وان بدا متعددا في مظاهره وتجلياته.

ثم إن ذلك الزجاج قبل ان يظهر او يسطع عليه النور كان في خفاء العدم، وعندما ظهر عليه ذلك النور ظهر الى حقيقة الوجود، كذلك تلك الماهيات هي ايضا في حيز العدم وعندما أنار عليها الوجود وجوديته فإنها ظهرت الى حقيقة الوجود، وان كان لا يوجد في الوجود الا تلك الحقيقة الواحدة؛ فكما ان النور يتجلى في الزجاج فكذلك الوجود يتجلى ويظهر في الكثرات التي هي موطن التجلي والظهور.

وهم ايضا يشبهون الوجود بالشراب والماهيات بالكأس، ولعل الكثير منا قد سمع تلك الابيات الشعرية التي تقول:

رق الزجاج ورقت الخمر
فتشابها وتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح
وكأنما قدح ولا خمر

هذا اشارة الى ان وجود الخمر قد يبدو بأشكال مختلفة، ويمكن ان يبدو لبعض الناظرين بنظرة غير متفحصة وغير متأملة

ان ما هو موجود هو القدح وإنما هو ظاهر بإظهار الخمر له؛ وكذلك ايضاً قد يبدو في صفحة الوجود أن الوجود يتشكل بأشكال مختلفة، فقد يبدو لبعض الناظرين بنظرة غير متفحصة ومتأملة بأن ما هو موجود هو الكثرات بينما ما هو موجود حقيقة هو تلك الحقيقة الواحدة.

والنتيجة التي نأخذها هي انه لا وجود الا لحقيقة واحدة وان كانت تلك الحقيقة الواحدة لها ظاهر وباطن، وذلك الظاهر وان كان موطنا للكثرة فإن هذه الكثرة ليست كثرة حقيقية وواقعية.

وايضا من المشخصات والركائز الأساسية للمدرسة العرفانية الفناء، فما الذي يعنيه هذا الفناء؟

خامساً: الفناء؛ فقد ذكر سابقا ان هدف العارف يختلف عن هدف الفيلسوف لان هدف الفيلسوف هو ادراك الحقيقة بينما هدف العارف هو الوصول الى تلك الحقيقة والفناء فيها، حيث ان العارف ونتيجة لمجاهداته النفسية ورياضاته المعنوية فإنه يتجاوز حدوده الشخصية من اجل ان يصل الى تلك الحقيقة المطلقة ليتحد بتلك الحقيقة ويفنى فيها.

فبالتالي عندما نتحدث عن الفناء، فمعنى الفناء هو ان ذاك العارف من خلال تلك الرياضة يتجاوز حدوده الشخصية من اجل ان يفنى في تلك الحقيقة ويتحد بها.

فالفناء هو ان يرفع العبد تعينه امام الحقيقة لانه لا حجاب بين العبد والحقيقة الواحدة الا ذاته وتعينه، فعندما يرفع هذا العبد تعينه وعندما يمحق هذا الذات وعندما يفني هذا الوجود، فبالتالي يستطيع ان يصل الى تلك الحقيقة وان يتحد بها.

وطالما ان العبد لم يرفع ذلك التعين ولم يمحق تلك الذات فإنه لا يستطيع ان يصل الى تلك الحقيقة وان يتحد بها.

لذلك كثيرا ما نقرأ في الادبيات العرفانية عبارات مثل اخلع نفسك او إفن ذاتك، فالمراد من كل تلك التعابير ان المطلوب هو ان يرفع العبد تعينه ما بينه وبين الله سبحانه، وان يصل الى مستوى لا يرى الا الله، ولا يرى في نفسه الا الله تعالى.

ويمكن ان نستدل على ذلك بقول الامير عليه السلام «ما رايت شيئا الا ورأيت الله قبله وبعده ومعه..»[(١)] فإذا نستطيع القول ان ذلك العارف عندما يرفع تعينه وعندما يصل الى ذاك المستوى الذي لا يرى نفسه ولا يرى في نفسه الا الله تعالى يكون قد وصل الى الفناء.

وهنا لا بد من توضيح لجملة من العبارات التي نقرأها في الادبيات العرفانية، فربما يتوهم منها معنى آخر في حين ان كل تلك العبارات التي نسمعها او نقرأها في الادبيات العرفانية ليس المراد منها عند ذاك العارف الا رفع تعينه، حتى لا يبقى حجاب بينه وبين الله تعالى.

---

(١) الملا الزنوزي، الأنوار الجلية، انتشارات أميركبير، ص٦٢

بعض المحققين في شرحهم لهذا الامر يقولون ان تلك العبارات: «افن نفسك، ازل وجودك...» كل تلك الامور هي فرع لان يكون لذاك العبد وجود مختلف ومن ثم يسعى ذاك الإنسان لإفناء ذاك الوجود، فيقول انه ليس المراد ان هذا الإنسان يكون له وجود وتميز ومن ثم يصل ذاك الإنسان الى افناء وجوده، بل المراد ان ظهور الحق من باب الكثرات والتعينات كالامواج التي تظهر على سطح البحر، فعندما ننظر الى تلك الامواج فإن تلك الامواج هي التي تحجب نظرنا من ان نرى حقيقة الماء الصافي القاطن في قاع البحر، فإذا استطعنا ان نتجاوز هذه الكثرات ورؤيتنا لهذه الكثرات فلا نرى هذه الكثرة او التفرقة، فعندها نستطيع ان نصل الى ذاك المستوى حيث لا نرى الا ماء البحر او الحقيقة الصافية للماء. فالمراد من رفع ذلك التعين هو ان لا يرى العبد نفسه ولا يرى تلك الكثرات حوله، فلا يرى في نفسه الا الله ولا يرى في كل تلك الكثرات الا الله تعالى.

وعندها نستطيع ان نقول انه لا يرى الا حقيقة واحدة ولا يرى اية كثرة سوى تلك الحقيقة.

اي بتعبير آخر لا يرى تلك الحقيقة الا على حقيقتها، وكل ما هو موجود من سراب ووهم وخيال فإنه يغيب عن ناظريه لصالح الحقيقة الواحدة ورؤية تلك الحقيقة.

سادساً: **الجذبة والعناية**: وايضا من المشخصات الرئيسية

للمدرسة العرفانية هي الجذبة والعناية، وكما ذكرنا ان المدرسة العرفانية تبتني على أساس المجاهدة العرفانية والرياضة المعنوية ولكن ما يوصل حقيقة الى الله تعالى حقيقة وفعلا هل هو تلك الرياضة وهل هو تلك المجاهدة؟ او بتعبير آخر المجاهدة علة تامة للوصول الى الله سبحانه، بمعنى آخر هل ان من اقدم على تلك الرياضة فإنه حتما سيصل، ويبلغ الفناء؟ الجواب هو لا، لانه من دون العناية الالهية، ومن دون الجذبة الالهية لا يستطيع الإنسان ان يصل، وما كل تلك الامور وما يتحدث عنه من مجاهدة ورياضة والخ. . . كل تلك الامور ليست سوى مقدمات، وهذه الامور مقدميّتها ليست على نحو العلة التامة، وان كانت العناية الالهية تشمل من يقدم على هذه الامور. والا من ناحية الإمكان العقلي هل يمكن لانسان ما ان يقدم على تلك الرياضة ولا يصل الى الفناء في الحقيقة والتوحيد الحقيقي؟

الجواب نعم، وان كانت العناية الالهية نتيجة اللطف الالهي ونتيجة الرحمة الالهية سوف تشمل هذا الإنسان الذي يبذل جهدا في رياضته النفسية وفي مجاهدته المعنوية في سبيل الوصول الى الله تعالى.

والوجه الاخر للقضية يوضح هذا المطلب اكثر، اذ يمكن ان تشمل العناية الالهية والجذبة الربانية شخصاً لم يبذل جهده في الوصول الى تلك الحقيقة، يعني لم يبذل جهدا في رياضته ومجاهدته المعنوية ومع ذلك يصل، ولكن هذا يقود الى سؤال أساسي:

هل هذا معناه ان شمول العناية الالهية لهذا الإنسان هو شمول اعتباطي؟ هل ان ادراك الجذبة الالهية لهذا الإنسان هو عشوائي؟ والجواب لا، لان هذا الإنسان عندما تشمله العناية الالهية وعندما تشمله الجذبة الربانية فلأنه يمتلك القابلية لان يصل اليه ذلك الفيض، والا لما كان ذلك الفيض ليصل اليه. وتلك المجاهدة عندما توفر تلك القابلية فهي بتوفيرها لتلك القابلية توصل ذاك الإنسان الى مستوى يتلقى فيه تلك العناية الالهية ويقترب من الله سبحانه في سيره وسلوكه اليه.

وعليه نستطيع ان نقول ان العناية الالهية او الجذبة الالهية هي الأساس في عملية الوصول وليست الرياضة علة تامة للوصول وليست الا من باب المقدمات.

سابعاً: العشق: ان موطن الخير المطلق هو الله تعالى وان منبع الكمالات هو الله تعالى وان مصدر الخيرات والفيوضات هو الله تعالى، فلو ضممنا ميل الإنسان الى ذاك الكمال، وتوقه الى ذاك الخير ومعرفته من جهة ثانية بأن موطن ذلك الخير ـ الموطن الوحيد لذلك الخير ـ والمورد الوحيد لذلك الخير هو الله تعالى، لا بد وان تكون النتيجة هي ان يعشق الله تعالى، لان العشق هو درجة متقدمة من الحب، وهي درجة تتجاوز المحبة، وعليه نستطيع القول ان هذا الميل مودع في حقيقة الإنسان، وهذا الإنسان في سيره وسلوكه الى الله سبحانه وتعالى كلما جد في سيره وسلوكه كلما تجلت له صفات الكمال وكلما قطع شوطا

في مسيره كلما تراءت له صفات الجلال، وكلما ظهرت له تلك الصفات (صفات الجلال والجمال)، وكلما عرف ان تلك الصفات مصدرها ذلك الفيض من الله تعالى (من ذلك الوجود والحقيقي والأوحد) كلما زاد عشقه وكلما امتلأ قلبه الى ذاك العشق في اعلى مراتبه. بتعبير آخر كلما جد في سيره وسلوكه كلما ازدادت معرفته بالله تعالى وكلما ازدادت معرفته ازدادت تعلقه بالله سبحانه وعشقه به.

يوجد عندنا ثلاثة امور:

الميل والمعرفة والعشق، فالميل والمعرفة يولدان عشقا، أي ذلك العشق للكمال، فميل ذلك الإنسان لتحصيل تلك المعرفة، وسيره في الطريق الصحيح لتحصيلها يؤديان لتلك النتيجة، وهكذا فالميل والمعرفة لا بد من ان يوصلا الى ذلك العشق.

اما اذا لم يعتمد الطريق الصحيح وجميع المقررات الصحيحة للوصول الى تلك المعرفة، فلربما يصل الى بعض مراتب ذلك العشق، باعتبار ان ذلك الميل هو موجود ولكن بما أنه كلما ازدادت معرفته ازداد عشقه وكلما نقصت معرفته نقصت مرتبة عشقه فإن الخلل في المعرفة سوف يصيب العشق وان كان السير في هذا الطريق سوف يؤثر تلقائيا على هذا الميل باعتبار ان هذه المعرفة تغذي هذا الميل، كما ان ذلك الميل يدفع لتحصيل تلك المعرفة. الإنسان لديه ميل الى الخير ونقول ان هذا الميل يخفت اذا لم يشبعه ولكن هذا الميل ايضا ينمو اذا اشبعه واطعمه

من طعام المعرفة (حتما بالعناية الالهية والتسديد الالهي والرحمة واللطف الالهي والفيض الالهي).

والنتيجة: ذلك الميل يمكن ان ينمو ويقوى ويمكن ان يضعف ويخفت، والذي يؤثر في هذا الامر هو تلك المعرفة التي تغذي هذا الميل او يمكن ان تبتعد عن الميل، الميل والمعرفة يؤديان الى العشق وان كان هذا العشق تتعدد مراتبه.

وبالتالي كان لا بد بعد الحديث عن جملة من المشخصات الرئيسية للمدرسة العرفانية، من الحديث عن أحد الركائز الأساسية التي تقوم عليها المدرسة العرفانية، ألا وهو العشق.

فالعشق هو أحد العناصر الرئيسية للرؤية العرفانية والتي تكون حقيقة العرفان وماهيته. ومع ذلك، ورغم أهمية العشق فإن العرفاء أبدوا عجزهم عن تحديد معناه، وقالوا بأن العشق ليس مما يدرك بالعقل، وإنما يلمس بالذوق، وليس مما يُوصل إليه بالفكر، وإنما يمكن أن يُتذوق بالتجربة.

ولذلك، فإن الذين ادعوا أنهم عرفوا العشق وأنهم لامسوا العشق فإنهم إذا لم يسيروا في هذه التجربة ولم يحصدوا شيئاً من ذاك الذوق، فإن كلامهم لا يدل على شيء حقيقي سوى أنهم لا يعرفون حقيقة العشق، فمن أدعى معرفة للعشق من دون الذوق فهذا الإنسان لم يعرف العشق، ومن أدعّى أنه وصل إلى

نهاية هذا العشق فإن هذا الانسان لم يعرف معنى العشق لأن العشق لا حد له ولا نهاية.

وباختصار، عندما يجري الحديث عن أن من أدعّى أنه قد وصل الى تمام العشق فهو لم يعرف العشق لسبب بسيط، وهو أن العشق يزداد بمقدار ازدياد معرفتنا بالله سبحانه وتعالى، وإذا لم يكن هناك حدٌ لكمال الله تعالى، بالتالي فإن هذه المعرفة لكمال الله تعالى لا يمكن أن يكون لها حد، وإذا لم يكن لها حد فبالتالي لن يكون هناك حدٌ للعشق.

لذا، فمن زعم أنه وصل إلى حد النهاية في العشق، فهو لم يعرف العشق ولم يسلك إلى سبيل العشق من خلال طريقه.

إن العشق هو توأم المعرفة، إذ إن الإنسان بكينونته وبوجوده لديه ذاك الميل إلى الكمال، لديه ذلك الميل إلى صفات الجلال والجمال، وهذا الميل إلى الكمال مُودعٌ في كينونة الإنسان، ومغروسٌ في جِبلّته، بالتالي للإنسان ميلٌ إلى العشق؛ ولا بد هنا من الإشارة إلى هذا الخلاف الكلامي أنه على مستوى طبيعة التكوين الفطري للإنسان هناك من يقول إن للإنسان معرفةً فطرية بالله تعالى، وهناك من يقول إن الإنسان لديه ميل فطري إلى الله تعالى، وفرقٌ بين الإدعاء بوجود معرفة فطرية بالله تعالى، وبين القول بأن للإنسان ميل فطري إلى الله تعالى.

على المستوى الكلامي، هناك انسجام بين ذاك الرأي

الكلامي أن للإنسان ميلٌ فطري إلى الله تعالى وبين الرأي العرفاني في هذا الموضوع، أن الإنسان مجبولٌ على ذاك الكمال، بل ان البيان الكلامي في هذا الموضوع يساعد على ذاك البيان العرفاني على مستوى القول إنه يوجد في الإنسان ميل الى الله تعالى، وبالتالي هذا الميل الموجود في الإنسان يمثل أحد وجهّي القضية.

والوجه الآخر: لهذه القضية، هو تلك المعرفة بالله سبحانه وتعالى لأن الإنسان عندما يمتلك هذا الميل، فان هذا الميل يدفعه للبحث عن موئل ذلك الكمال وموطن صفات الجلال والكمال. وهو إذا استطاع أن يدرك قِبلة تلك الصفات، فلا بد أن يتعامل عندها بعين العشق ولا بد أن يميل ميل العشق والجذبة والمحبة إلى ذلك الموطن وذاك الموئل.

بالتالي المعرفة هي أمر ضروري حتى يحصل العشق، ومن دون المعرفة لا يمكن للعشق أن يحصل. كم أن ذلك الميل يشكل خطوة أساسية ورئيسية من أجل انطلاق الإنسان بضوء بصيرته ليصل إلى ذلك المحبوب الحقيقي، أو ذاك المعشوق الحقيقي.

إن الإنسان في مسيره إلى الله سبحانه وتعالى، وفي سيره وسلوكه إلى الله سبحانه وتعالى، فإنه يزداد معرفة بالله لأن الإنسان في العرفان العملي، في مجاهدته لنفسه وفي سيره وسلوكه، فإن هذا السير وإن كان يعني التقرب من الله سبحانه

وتعالى فإنه يعني زيادة معرفة السالك بالله تعالى، لأن هذا السير والسلوك له أكثر من حيثية، له حيثية المقربيّة (التقرب) وله حيثية المعرفية، إذ أنه كلما تقدم السالك في سيره وسلوكه إلى الله تعالى كلما أزدادت معرفته بالله سبحانه وتعالى، وكلما ازداد بالتالي معرفة بصفات الجلال والجمال وكلما ازداد معرفة بهذه الصفات (أي صفات الكمال) لا بد أن يزداد عشقه بالله سبحانه وتعالى.

وعلى هذا الأساس ولأهمية العشق في المدرسة العرفانية فاننا نرى أن العرفاء قد استخدموه في أكثر من مجال وكان للحديث عن العشق في المدرسة العرفانية مجاله في أكثر من مورد، بل إنه لو سألنا عن الرؤية الكونية العرفانية لوجدنا أن مفتاح هذه الرؤية هو العشق، وهذا يتطلب منا أن نتحدث عن عدة موارد لهذا العشق.

١ ـ العشق في خلق العالم والعشق في خلق الوجود:

يمكن القول إن سر الخلق هو الجمال وعشق ذاك الجمال، حيث «كنتُ كنزاً مخفياً، فأحببت أن أُعرف فخلقتُ الخلقَ لكي أعرف». هذا الحديث يختصر كل الكلام بالنسبة الى تفسير الوجود وفلسفة الخلق بناءً على العشق.

كنتُ كنزاً مخفيا، أي ان الله سبحانه هو ذاك الجمال المطلق أو الكمال المطلق، وهو قبل خلقه هذا الوجود وقبل خلقه لهذا

الخلق كان كنزاً مخفياً، كان ذلك الكمال الذي لم يخرج من ستار الخفاء الى علن الظهور، لكن عندما كان هذا الكنز مخفياً، فان وجود هذا الجمال وإن وجود هذا الكمال يتطلب ظهوره، إذ أنه وإن كان للكنز قيمته بحد ذاته وبحد نفسه لكن لظهور هذا الكنز ووصوله الى المستحقين قيمة أخرى، فبالتالي الله سبحانه وتعالى قبل خلقه هذا الخلق كان هو العاشق وكان هو المعشوق أيضاً، فأراد الله سبحانه وتعالى أن يظهر جماله، وأن يبين كماله، فخلق هذا الخلق، وخلق هذا الوجود من أجل أن يظهر هذا الجمال الموجود لديه ومن أجل أن يفصح عن هذا الكمال المستور عنده.

فإذن عندما نُسأل عن هذا الخلق، وعند نسأل عن هذا الوجود فإن سر الخلق وسر الوجود هو أن الله سبحانه وتعالى جميل وعاشق لجماله وأراد بالتالي أن يظهر هذا الجمال، لأن عشق الجمال يتطلب الإفصاح عن هذا الجمال فكان هذا الخلق إفصاحا وتبياناً لذاك الجمال والكمال الإلهيين.

«كنتُ كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف» لأن وجود ذاك الكنز يتطلب المعروفية، «فخلقتُ الخلق لكي أعرف»، فخلق الخلق وإيجاد هذا الوجود من أجل معروفية الله سبحانه وتعالى، من أجل أن يعرّف الله سبحانه وتعالى من عباده.

سؤال: متى يقال عن الشيء أنه مخفي؟

جواب: مخفي عن من؟ عن الإنسان، الله سبحانه تعالى كان مخفياً عن الإنسان، فحينما يقول سبحانه وتعالى: فأحببت أن أعرف، أُعرف لمن؟ ومن قبل من؟ لا شك أن الله سبحانه وتعالى كان معروفاً من نفسه، والحديث لا يقول إن الله سبحانه وتعالى لم يكن معروفاً بالمطلق، بل كان معروفاً لنفسه، ولكن أحب أن يعرف من قبل خلقه وعباده.

سؤال: الله سبحانه وتعالى كان معروفاً من نفسه فلماذا يريد أن يعرف من غيره؟

هنا قد يقال إن وجود الجمال يتطلب معروفيته من قبل الغير، ولا بد أن يتجلى للغير، هذا الغير وإن كان بحيثية من الحيثيات ليس إلا مجرد آية، وليس إلا موطناً للتجلي، وإن لم يكن لذلك الغير من دور ومن حقيقة إلا دور الحكاية والدلالة على وجود الله سبحانه وتعالى؛ مع ذلك يمكن بحيثية من الحيثيات أن تنظر إليه على أنه موطن لمعروفية الله تعالى وانه يستطيع أن يسير في طريق معرفة الله تعالى وعشقه، وإن لم يكن هناك في الوجود إلا الله سبحانه وتعالى، ولكن تستطيع أن تنظر الى الإنسان تلك النظرة، فيمكن القول إن هذا الوجود، وجود الكمال لدى الله سبحانه وتعالى يتطلب نوعاً من المعروفية من قبل ذاك الوجود المفتقر الذي هو وجود الإنسان.

ومن باب الإشارة الى معرفة الله تعالى لذاته فإن العرفاء جعلوا كلمة السر هي العشق، لكن بعض الفلاسفة قالوا الفيض،

أي إن معرفة الله تعالى لذاته تقتضي هذا الفيض، وهنا ربما تكون حلقة مفقودة ألا وهي لماذا معرفة الله سبحانه وتعالى لذاته تقتضي الفيض، ولماذا حب الله سبحانه وتعالى وعشقه لجماله بحسب البيان العرفاني يقتضي هذا التجلي ويتطلب أن يكون هناك عالم، وأن يكون هناك وجود وكون، هو موطن التجلي وموئل المظهرية، ويكون هو المَظهر والمَجلى أو تلك الآية التي تحكي عن جمال الله سبحانه وتعالى وعن كماله، وبتعبير أدق لماذا يجب ان يكون هناك انسان تكون لديه القدرة على معرفة الله تعالى؟

إن الإنسان يُعمل عقله لكنه قد يصل في نهاية المطاف الى مجال غير قابل للتعقل، أي يصل الإنسان الى مستوى يدرك عجزه عن التقدم خطوة واحدة إلى الامام، لأن هذا الأمر يرتبط بحقيقة الذات الإلهية. ونحن نتحدث في هذا المنهج عن فلسفة العرفان، نحاول أن نتعقل هذه الأمور بعقولنا وبفكرنا، ولا شك أن للعقل حدود تنتهي عندها مداركه، يعني بحسب المرتكزات الأساسية للمدرسة العرفانية يصبح شيئا معقولا أن يصل الإنسان إلى حد يقول فيه بأنه لا يستطيع التقدم خطوة أخرى إلى الأمام على مستوى تعقل هذه الحالة.

لكن مع ذلك يمكن القول إن وجود الجمال لدى الله سبحانه وتعالى يستلزم ظهوره وتجليه، وهذا الظهور يستلزم وجود المَجلى أو المَظهَر الذي يتم من خلاله ظهور ذاك الجمال

فكان هذا العالم مظهراً لجمال الحق ولكماله، كما أن هذا الجمال يستلزم العشق له، فيكون العشق ملازماً للجمال، فلو لم يكن جمال فلا ظهور لهذا الجمال، فظهور الجمال ظهورٌ للعشق بمعنى أن ظهور الجمال يستدعي العشق كما أن ظهور العشق يدل على وجود الجمال، لأنه لا عشق بدون جمال، فوجود الجمال يستلزم العشق؛ لذا يمكننا القول إنه توجد ملازمة ما بين العشق والجمال.

وبعبارة أخرى نستطيع القول إن جمال الحق يستلزم عشقه لذاته، وهذا العشق للذات يلازم ظهوره ومعروفيته، فكان خلق الخلق موطناً لظهور الحق، أي أن خلق الخلق وسيلة لمعروفية الحق وظهوره، فالتجلي هو آية للجمال.

وبعبارة مختصرة نستطيع القول إن سر الخلق وأن فلسفة الخلق في المدرسة العرفانية تكمن في وجود الجمال وعشق ذاك الجمال. هذا على مستوى الرؤيةالكونية العرفانية فيما يرتبط بخلق العالم، إذ أن خلق العالم يختصر بكلمتين هما الجمال وعشق ذاك الجمال.

٢ ـ العشق للمعاد:

إن العشق العرفاني ذو طرفين أو ذو إتجاهين، عشق الحق لجماله وهو عامل تجليه، وما أدّى إليه من ظهور العالم؛ يضاف هنا أن عشق الحق للوجود سوف يسري في جميع مفاصل

الوجود وفي جميع ثنايا العالم، وفي المقابل فان هذا العشق الساري في ثنايا العالم، كما يجعل من هذا العالم ومن هذا الوجود عالماً معشوقاً ووجوداً معشوقا لله سبحانه وتعالى، فسوف يجعل منه وجوداً عاشقاً لله سبحانه وتعالى، فلا بد من الحديث عن اتجاهين في قضية العشق:

الأول: هو عشق الحق لخلقه

الثاني: هو عشق الخلق لذات الحق

بالتالي هذا العشق هو عشق ذو طرفين والطرف الآخر أو الاتجاه الآخر هو العشق للمعاد، أي العشق للعود الى الله سبحانه وتعالى.

وهنا نستعين ببيان فلسفي:

ان العلة تعشق ذاتها، وذات العلة هو عين كمال المعلول باعتبار أن فيض العلة من ناحية إيجادها لمعلولها هو فيض لكمال من كمالاتها، هذا الكمال هو الذي يظهر لدى المعلول، فوجود المعلول يمثل كمالاً من كمالات العلة، فعندما نقول إن العلة تعشق ذاتها معنى ذلك أنها تعشق كمالاتها، وإذا كان المعلول يمثل كمالاً من كمالات العلة، فمعنى ذلك أن العلة تعشق معلولها لأنه يمثل كمالاً من كمالاتها. (هذا عشق ذات الحق للخلق وللعالم).

أما بالنسبة للاتجاه الآخر في العشق وببيان فلسفي أيضاً:

كل موجود يعشق ذاته لأن ذاته يعبر عن كمالٍ من الكمالات، وعشقه لذاته لأنه يعشق الكمال، فلو لم يكن عاشقا للكمال لما عشق ذاته، لأن ذاته يختزن معنى من معاني الكمال، ومرتبة من مراتب الكمال، فبالتالي عشق هذا المعلول لذاته لأنه يعشق الكمال، حيث أن كل مخلوق يعشق الكمال، وعليه عندما يكون هذا الكمال مصدره تلك العلة، باعتبار أن تلك العلة هي الموطن الحقيقي والأصلي لذاك الكمال، فمعنى ذلك أن كل معلول لا بد أن يكون عاشقا لعلته لأن مصدر هذا الكمال الواصل إليه والحاصل عليه هو تلك العلة. وببيان آخر ان تلك العلة تحتوي على هذا الكمال وزيادة، فإذا كان هذا المعلول عاشقا لذاته لأن عشقه لذاته يمثل عشقاً للكمال، فمن باب أولى أن يكون عاشقاً لعلته، لأن علته تحتوي على ذاك الكمال وزيادة، وعليه الوجه الآخر للعشق هو عشق تلك الموجودات لعلتها، لأن علتها هي مصدر وموئل ذلك الكمال الذي حصل عليه ووصل إليه.

وينبغي عدم الظن أن حصول ذلك المعلول على كماله يؤدي إلى فقدان ذلك الكمال لدى العلة، لأن حصول ذلك المعلول على كماله، ليس من باب الإعطاء والفقدان، وإنما من باب الفيض، الذي لا يعني فقداً لذلك الكمال عندما تفيض به تلك العلة على معلولها.

ولا بد من الاشارة الى أنه كما للوجود مراتب متعددة على

مستوى قوة وجودها وشدة موجوديتها، فإن للعشق مراتب متعددة، لأنه وبناءً على القول بمرتبية الوجود فإن مرتبة من مراتب الوجود تحتوي على مرتبة من مراتب الكمال، وهناك مرتبة أخرى من الوجود لها درجة أشد في الكمال، وعليه فإن عشق المرتبة الأضعف لن يكون بمستوى عشق المرتبة الأشد، باعتبار أنه إذا كان العشق يرتبط بشكل أساسي بشدة الكمال ودرجة الكمال، فمعنى ذلك أنه كلما ترقى ذلك الكمال والجمال، كلما ترّقى ذلك العشق الملازم له، وكلما تدنت درجة الكمال والجمال كلما تدنت درجة العشق الملازمة له. وإن عشق المراتب الأشد من الوجود لعلتها لا بد أن يكون أشد من عشق المراتب الأدنى في وجوديتها، وبالتالي فعندما نتحدث عن مراتب في الوجود لا بد أن نتحدث أيضاً عن مراتب في العشق أيضاً.

وعليه، وبناءً على تلك المفردة التي أشرنا إليها، وهي تلك الملازمة ما بين الكمال وما بين العشق، أنه كلما ازداد الكمال كلما ترقى العشق وهنا العشق من المرتبة الأدنى إلى المرتبة الأشد فالنتيجة أنه كلما أشتد كمال المرتبة، كلما كان العشق لها عشقاً أرقى.

وعندما نتأمل في مراتب الوجود فإننا نجد أن ذاك الوجود الصرف في وجوديته، أي تلك الحقيقة الخالية من أي تفرقة وكثرة، وتلك الحقيقة التي هي وحدة صرف، فإنها تمثل الوجود المطلق، وإذا كانت تمثل أرقى وأشد درجة ومرتبة من مراتب

الوجود، فمعنى ذلك أن كل مراتب الوجود إنما تقصد تلك المرتبة الأشد التي هي وجود ذات الحق.

وبتعبير آخر، بما أن وجود ذات الحق يمثل المرتبة الأشد والأرقى في سلم الوجود، معنى ذلك أن كل مراتب الوجود تنظر بعين العشق إلى ذات الحق، وأن المعشوق الحقيقي هو عشق ذات الحق وأن المحبة الحقيقية والأصيلة هي محبة وعشق ذات الحق، وبتعبير آخر إن العشق بالأصالة هو لذات الحق وما سواه من معشوق ليس إلا وسيلةً ومجازاً للوصول إلى ذات الحق جلَّ وعلا.

إضافة إلى ما تقدم، ان العشق مرتبط بالانفصال، أي الانفصال والبعد عن الأصل والمصدر، ولذا كان ذاك العشق عشقاً إلى الدار التي خرج منها، والأصل الذي نبع منه وهذا العشق هو كعشق الناي لاصله، ولذلك نجد في بعض الأدبيات العرفانية كثيراً من هذه التعابير، حيث يشبه ذاك العشق بعشق الناي إلى البستان الذي قطع منه، وإلى الأصل الذي صدر عنه، أو هو كعشق الإنسان إلى حديقة الملكوت، وكعشق الإنسان إلى عالم القدس الذي صدر منه، حيث ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[1]. هو عشق للعود الى الأصل الذي كان فيه، والموطن الذي صدر عنه، وبالتالي هذا الانفصال وهذا البعد هو الذي يؤدي الى هذا الشوق، لأن حقيقة الإنسان هي في ذاك العشق، وذاك الشوق الملتهب للعود إلى أصله، إنه الشوق الملتهب لموجود أُبعد عن

(١) ص، آية ٧٢.

أصله وهو يشتعل شوقاً ليوم وصله وساعة وصاله، ولذلك سوف يبقى يئن ويحنُ إلى أن يحين العود ويحصل اللقاء.

ونستعين هنا بهذه الابيات الشعرية المذكورة في «المثنوي»:

أنــصــت إلــى الــنــاي كــيــف يــحــكــي
إنـــه يـــشـــكـــو مـــن ألم الـــفـــراق
إن مـــن كـــان بـــعـــيـــداً عـــن أصـــلـــه
ســـيـــبـــقـــى يحـــنُ إلى يـــوم وصـــلـــه

ولذلك، يقول بعض الباحثين إن خلاصة عقيدة العارف في موضوع العشق، هو أن العشق غريزة ربانية، الهية، وإلهامٌ رباني حيث يستطيع بهذا العشق أن يدرك وجوده، لأن وجوده ينطوي على العشق، وأن يدرك سر هذا الوجود، لأن سر الخلق يعود إلى العشق، وأن يدرك ويعرف سر بقائه واستمراره، لأن سر هذا البقاء وسر هذا الاستمرار إنما هو أيضاً في العشق.

فعندما خلق الله سبحانه وتعالى هذا العالم، وعندما صدر هذا الوجود من الله سبحانه وتعالى، كان لا بد لهذا الخلق ولا بد لهذا الوجود، ولا بد للإنسان أن يحن ويئن ويسعى من أجل أن يعود الى ذلك المصدر الذي كان فيه، ومن أجل أن يعود إلى الله سبحانه وتعالى.

وحين نعود بشكل خاص للإنسان لنسأل أن هذه الروح الإنسانية أين كانت؟ وما هو مصدرها؟

هناك تفسيران لوجود هذه الروح:

١ ـ التفسير الأول: بأنها هبطت من المحل الأرفع.

٢ ـ التفسير الآخر: بأنها تنبع من داخل الإنسان بناءً على حركة جوهرية تحصل في الجوهر الإنساني.

بناءً على التفسير الأول، فإن هذه الروح كانت لدى الله سبحانه وتعالى، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ فقبل النفخة، كانت تلك الروح عند بارئها، وبعد هذه النفخة أصبحت لدى هذا المخلوق، لكن هذه الروح تعيش غربتها عندما أستوطنت هذا البدن، وهي سوف تبقى تسعى من أجل أن تعود إلى موطنها، وطالما هي بعيدة فهي في ألم وعذاب، وهذا الألم وهذا العذاب تعبّر عنه من خلال منطق العشق ومن خلال لغة المحبة، وذلك حتى ترتبط وحتى تعود إلى مصدرها وإلى موئلِها الأساسي.

لذا، يمكن القول، إن العشق حقيقة تسري في جميع مفاصل الوجود، إنه تلك القوة الحاكمة على جميع ذرات الكون، وإذا أمكن لنا القول إنه في المنطق الديالكتيكي (الجدلي) يمثل التضاد أساساً رئيسيا، ذاك المنطق الذي أريد من خلاله أن تُفسر حقيقة الوجود لدى الماركسية، فنتسطيع أن نقول إن العشق هو الذي يمثل الأساس الذي يتم من خلاله وعلى أساسه تفسير حقيقة الوجود في المدرسة العرفانية.

إن المدرسة العرفانية تقول إن هذا العشق يخيم على جميع ذرات الوجود وعناصر الكون، ولا يمكن أن ننظر إلى أي ذرة من ذرات الوجود ولا إلى أي عنصر من عناصر هذا الكون إلا ويجب أن نعاينه بمرآة العشق، هذا العشق ينطوي في جميع ثنايا هذا الوجود بأسره، وبتعبير آخر لا يمكن أن نفصل ما بين الوجود وما بين العشق، فإذا كان العشق سر هذا الخلق، فإن العشق هو سر بقائه، والعشق أيضاً هو سر استمراره، والعشق أيضا هو سر عودته، فبالعشق وُجد وبالعشق يبقى، وبالعشق يعود.

ولا بد لنا من القول إن العشق هو حقيقة تسري في جميع مفاصل الوجود، إنه القوة الحاكمة على جميع عناصر الكون، وإن ذاك الانجذاب الى المعشوق الأزلي هو أمر متدفق يجري في جميع شرايين الوجود وذرات الكون.

وعندما يندفع ذاك الوجود المفتقر في سيره الاضطراري وفي سفره الإجباري ـ فهناك سفران: سفر اضطراري وسفر اختياري = هذا السفر الاضطراري هو ذاك السفر الحاكم على جميع ذرات الكون ومفاصل الوجود رغماً عنها، ولا تستطيع مناصاً من هذا السفر، لأن خلقتها تنطوي على هذا العشق الذي يدفعها، ذاك العشق الممتزج بوجودها، والذي يدفعها من أجل أن تعود إلى الله سبحانه وتعالى.

وفي المقابل هناك سفر اختياري، هذا السفر الاختياري هو

الذي يأخذ بأسبابه ذلك السالك إلى الله سبحانه وتعالى، وهو السفر الذي يترتب عليه تلك المعرفة وذاك المقام المحمود عند الله سبحانه وتعالى، ولذلك فإن كل الموجودات لا بد أن تصل إلى الله سبحانه وتعالى ولكن شتان ما بين وصول ووصول (الوصول إلى المعاد)، شتان ما بين وصول إضطراري وما بين وصول للإنسان باختياره.

وللتوضيح: إن الوصول الإضطراري هو وصول تكويني، فالكون ينطوي على هذه الخاصية الذاتية التي تدفعه في سير دائم لا يتوقف إلى الله سبحانه وتعالى، لأن الله هو المعشوق الحقيقي.

ومن المفيد هنا الاستعانة بمقولة الحركة الجوهرية، ويمكن لنا الاستعانة أيضا بمقولة العشق، فإذا كان في جواهر الموجودات حركة، فإن حقيقة هذه الحركة وفلسفتها هي هذا العشق للعود إلى الله سبحانه وتعالى، للعود إلى المصدر الذي نبعت منه ووجدت عنه، وهذه الحركة أو هذه العودة هي اضطرارية، لأنه في جوهر تلك الموجودات تنطوي تلك الحركة، أي أنها موجودة وهذه الحركة تدفعها طاقة العشق للعودة الى الله سبحانه وتعالى.

هذا الانجذاب إلى المعشوق الأزلي هو أمر متدفق في جميع شرايين الوجود وعروق الكون، إنه سر وجود هذا الكون وسر بقائه كما هو سر سفره الدائم إلى معشوقه الحقيقي، والذي يدفع بالوجود في حركة دائمة لا تتوقف إلى الله سبحانه وتعالى.

ولدينا الكثير من الشواهد القرآنية. أو المؤيدات. مثل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ﴾[1]، ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾[2]، ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[3]......

إن هذه الحركة القائمة في جواهر الموجودات وجوهر الكون هي حركة سرها العشق وفلسفتها العشق، وقد يكون من غير الممكن فهم تلك الحركة الجوهرية من دون مقولة العشق، فمقولة العشق هي التي تساعدنا على فهم تلك العودة، عودة الوجود بأسره إلى الله سبحانه وتعالى، إلى ذات الحق جلَّ وعلا.

سؤال: ما المقصود بقول «من مات فقد قامت قيامته»؟

جواب: هناك قيامتان، قيامة يقوم من خلالها الإنسان من قبره، وهناك قيامة يقوم فيها الإنسان من عالم دنياه، فمن مات قامت قيامته، فقد قام من هذا العالم المادي وكُشف عنه غطاؤه، ليبدأ بالنسبة إليه نوع من الحساب.

وزيادة في ايضاح ما سبق، فإن العشق له خاصية ذاتية، ومن المفيد هنا أن نستعين بالمنطق الديالكتيكي؛ واستطرادا نقول ان الماركسية قد أخذت المنطق الديالكتيكي من هيجل والمادية

---

(١) الانشقاق، آية ٦.
(٢) العلق، آية ٨.
(٣) البقرة، آية ١٥٦.

من فيوربخ، واختزلوا الوجود بالوجود المادي وفسروا هذه الحركة القائمة في الوجود المادي بناء على منطق ديالكتيكي قائم في ذات الأشياء، حيث يكون هناك الشيء ونقيضه وبجمع هذا الشيء والنقيض تتولد لدينا ظاهرة أخرى.

تتحدث المدرسة العرفانية أيضاً عن خاصية ذاتية موجودة في الوجود بأسره، ليس الوجود المادي فقط وإنما الوجود بأسره، وإن هذه الخاصية الذاتية لا يمكن أن تنجو منها أية ذرة من ذرات الكون أو أية مفردة في الوجود، فإذا فسرت الماركسية وبعض الفلسفات المادية الحركة الموجودة في الوجود المادي بالديالكتيك فإن المدرسة العرفانية تفسر الحركة القائمة في الوجود، . مادي وغير مادي . ليس بالمنطق الديالكتيكي وإنما بالمنطق العشقي، كل هذه الحركة مردها إلى العشق.

ونعود باختصار إلى القول إن ذاك العشق الذي كان في ذات الحق فقد سرى في شرايين الوجود، وجعل من هذا الوجود وجوداً، وكما أن الله سبحانه وتعالى عاشقٌ ومعشوق، فإن هذا الوجود المخلوق هو وجود عاشق ومعشوق أيضاً، وكما أن هذا الوجود قد وُجد بناء على العشق، عشق ذاك الجمال وظهور ذاك الجمال، فإن عشق هذا الوجود يتمثل في عودة هذا الوجود إلى معشوقه وفي طلبه لمعشوقه، وعليه فإن ذاك العشق كما أدّى إلى خروج هذا الوجود، فإن هذا العشق أيضاً يتطلب عودة هذا الوجود إلى الأصل الذي صدر منه والنبع الذي خرج عنه، لذا

إن ذاك العشق في هذا المورد يتمثل في العود إلى الله سبحانه وتعالى لأنه منبع الكمال وموئل الكمال الأكمل، ولذا فإن جميع مراتب الوجود وأجزاء الوجود وعناصر الوجود هي في حج دائم نحو قبلة الوجود من أجل أن تصل إلى قبلة الوجود، هي في حج دائم حتى تصل إلى الله سبحانه وتعالى والذي يدفعها في ذلك هو ذلك الانجذاب المودُع في كينونتها وذلك العشق الممتزج بوجودها، وبالتالي، إذا أردنا أن نسأل عن الرؤية الكونية في تفسيرها لوجود الكون واستمراره وصيرورته وايضاً لوجهته ومقصده ومقره، فإن مفتاح تلك الرؤية في جواب على كل تلك الأمور إنما هو العشق، الذي يفسر عودة هذا الكون وعودة الوجود إلى الله تعالى.

وبالتالي فإن موارد العشق التي ذكرناها إلى الآن هي:

أولاً: العشق في خلق العالم: إن خلق الوجود مرده إلى العشق، حيث أن عشق الجمال أقتضى التجلي فكان خلق الوجود.

ثانياً: العشق للمعاد: إن العشق هو أمر مجبول في ذوات الأشياء، وتلك الأشياء عندما تعشق، فإنها تعشق الكمال، وبالتالي فإن كل مراتب الوجود وكل صفحة الوجود تتوجه بعشقها إلى المعشوق الحقيقي، لأنه موئل الكمال.

٣ ـ العشق في العبادة:

من خصائص العارف أن عبادته ليست طمعاً في جنة ولا خوفاً من نار وإنما بدافع العشق، أي أنه يرى أن الله هو المعشوق الحقيقي، ولأن الله سبحانه وتعالى هو الذي يمتلك الاستحقاق الذاتي لأن يُعشق ولأن يُحب ولأن يُعبد، فإن العاشق عندما يعبد الله سبحانه وتعالى، فإن عبادته لله تعالى هي عبادة العاشقين.

يقول الإمام علي عليه السلام: «إن قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار، وإن قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وإن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار»، وعليه العاشق في علاقته بالله تعالى لا ينظر لا إلى ثواب ولا ينظر إلى العقاب.

فيما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، عندما أُعطي تلك المكانة اتيحت له الدنيا، فمع أنه حتى لو اختار الدنيا فإن أجره ومكانته عند الله سبحانه وتعالى لا ينقصان، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يختر الدنيا، ولذلك عندما سئل عن ذلك الأمر فكان جوابه «أفلا أكون عبداً شكوراً»، لأن مقتضى الشكر هو أن يتوجه الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى بعين العبودية فقط، وفقط لأن الله سبحانه وتعالى يمتلك ذلك الاستحقاق الذاتي لأن يُعبد.

هل يوجد من فرق بين التعبير بالاستحقاق الذاتي للعبادة، وبين القول بأن الله سبحانه وتعالى يُعبد عبادة العاشقين لأنه المعشوق الحقيقي؟

إن الموضوع واحد، لكن الحديث يكون مرةً أن الله سبحانه

وتعالى هو الخالق والمالك والمفيض والمعطي والواهب والقاهر. . . الخ، بالتالي فهو سبحانه وتعالى موطن ذلك الكمال، فإذا كان هو مصدر ذلك الكمال وموطن الكمال الحقيقي، فمعنى ذلك أنه هو الذي يستحق فقط وفقط أن يُعبد، وهو الذي يمتلك الاستحقاق الذاتي لأن يُعبد.

ومرةً ثانية نتحدث عن ذلك الكمال من حيثية العشق، لا من حيثية كونه كمالاً فحسب، بل من حيثية أن ذلك الكمال يقود إلى العشق، فبما أن ذلك الكمال يقود إلى العشق، فإن نظر العابد عندما ينظر إلى الله تعالى كونه المعبود الحقيقي، فإن نظرته هذه لا تنفصل عن العشق، لأن نظره إلى الله سبحانه وتعالى باعتبار كونه المعبود الحقيقي، فمعنى ذلك أنه مجمع صفات الجلال والجمال، وأنه مجمع الكمالات، وموطن الكمال الحقيقي، فبما أنه كذلك فمعناه أنه محل العشق الحقيقي، لذا فإن اختلاف التعبير، إنما مرده إلى اختلاف النظر، واختلاف النظر مرده إلى اختلاف الحيثية التي ننظر من خلالها إلى ذلك الكمال الإلهي.

ومعنى ذلك أن الذي ينظر بعين العشق إلى الوجود، ويرى أن المعشوق الحقيقي للوجود بأسره هو الله سبحانه وتعالى، فلا بد أن تكون عبادته لله تعالى عبادة من يرى الله أهلاً لأن يُعبد، ويُطيع الله سبحانه وتعالى لأنه يراه أهلاً للطاعة، وهذا ما يُعبر عنه بالاستحقاق الذاتي للعبادة.

إذن هدف العارف الوصول إلى الله تعالى والفناء فيه، وإذا كانت العبادة هي التي توصل إلى الله سبحانه وتعالى، فأية عبادة تلك التي تمنح العارف قدرة الوصول، هل تلك العبادة التي يقوم بها ذلك العارف الذي يريد من عبادته أن يُبعد نفسه عن النار، أم أن العبادة التي توصل حقيقة الوصول، هي تلك العبادة التي يقوم بها العابد لأنه يرى في الله سبحانه وتعالى معشوقه الحقيقي؟

ما يُمكن أن يُفهم من المدرسة العرفانية أن تلك العبادة التي توصل إلى الله تعالى حقيقة الوصول. وذلك السيرِ والسلوكِ الذي يطوي به السالك طريقه بسرعة أكثر. هي تلك العبادة التي تطوي طريقها على براق العشق، وإلا فإن تلك العبادة التي تكون خوفاً من نار، أو التي تكون طمعاً في جنة، فإنها وإن أوصلت إلى جنة وأبعدت عن نار، فإنها لن تمنح السالك قدرة الوصول إلى الله سبحانه وتعالى، (وهذا ما يُفهم من تعابيرهم)، فرابعة تقول في هذا الموضوع: إلهي ما قسمته لنا من الدنيا فأعطه لأعدائنا، وما قسمته لنا من الآخرة فأعطه لأحبائنا، وإذا عبدناك طمعاً في الجنة فاحرمنا منها، وإذا عبدناك لأجلك فلا تبخل علينا بجمالك الباقي.

عبادة العارف، هي عبادة العاشقين، لأنه يرى أن فعل الصدور فلسفته العشق ومرده الكمال، وفعل العود إلى الله تعالى مرده إلى العشق، فلا بد أن تكون طريقة العود منسجمة مع فعل الصدور ومع فعل العود، طريق العودة إلى الله سبحانه وتعالى

يجب أن تكون كما الصدور وكما العود، فإن كان الصدور قائماً على أساس العشق، والعود قائماً على أساس العشق، فلا بد أن تكون الطريق المرتبطة بهما قائمة على أساس العشق ايضا، حتى يكون هناك نوع سنخية ما بين الطريق وما بين الطرفين اللذين تتقوم بهما الطريق، فلا يمكن أن تكون الطريق التي تُوصل إلى الله سبحانه وتعالى منفصلة وبعيدة عن العود والصدور، فالعود والصدور يتلخصان في العشق، وطريق العودة من خلال العبادة لا بد أن تكون أيضاً قائمة على أساس العشق، وبناءً على هذه الفلسفة يمكن الوصول إلى ذلك التأكيد بحسب المباني العرفانية، أن الذي يُوصل إلى الله سبحانه وتعالى هو عبادة العشق، وهو عبادة الأحرار، وهي تلك العبادة التي تكون قائمة على أساس أن الله سبحانه وتعالى هو الذي يمتلك الاستحقاق الذاتي لأن يُعبد.

وعلى أساس المباني العرفانية أيضاً، فإن الإنسان كلما نظر نظرة العاشق إلى الله سبحانه وتعالى كلما جد في السير، وكلما تدّنى مستوى عشقه والذي يكون مرده إلى مستوى معرفته بالله تعالى فإن جديته في الوصول إلى الله سوف تتدنى، بالتالي إذا ازدادت المعرفة ازداد العشق، وإذا ازداد العشق ازداد السعي في السير، والعكس أيضاً صحيح، أنه كلما تناقصت أو تدنت العزيمة لدى السالك، فإن هذا مرده إلى تدني مستوى العشق وتدني مستوى العشق مرده إلى تدني مستوى المعرفة.

ويمكن الوصول إلى نتيجة مفادها أن هناك علاقة جدلية

بينهما والتي هي: كلما ازداد السير كلما ازدادت المعرفة بكمال الله تعالى، وكلما ازداد العشق ايضا وبالتالي، ازدادت الهمة واشتدت العزيمة في السير إلى الله سبحانه وتعالى، فهناك تأثر وتأثير فيما بينهما.

٤ ـ عشق الوجود:

المعشوق الحقيقي للعرفاء ولجميع العاشقين هو ذات الحق، وهو الله سبحانه وتعالى، ومن جهة أخرى فإن العرفاء يعتقدون بوحدة الوجود وأنه لا وجود إلا وجود الله سبحانه وتعالى، وأنه لا وجود لما سوى الله تعالى، لكنه في الوقت الذي لا يوجد ما سواه، مع ذلك نقول ان ما سواه ليس إلا تجليات ومظاهر لوجود الله، لكمالاته ولصفاته تبارك وتعالى، وليس لهذه المظاهر وهذه التجليات إلا دور الحكاية عن كمالات الله عز وجل.

إذن المقدمة الأولى أن العرفاء يرون أن المعشوق الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى، والمقدمة الثانية يرى العرفاء أنه لا يوجد إلا الله سبحانه وتعالى، وأن هناك وحدةً شخصية على مستوى الوجود والموجود، وبما أن كل الوجود منحصر في وجود الله سبحانه وتعالى، فمعنى ذلك أن العارف سوف ينظر إلى جميع تجليات الوجود نظرة العشق، لأن كل هذه التجليات إنما تحكي عن ذات الحق. لذا هو يعشق جميع تجليات الوجود، وإن كان هذا العشق هو عشق مجازي، أي من أجل أن يوصل إلى الله سبحانه وتعالى باعتبار أن تلك التجليات إذا كان دورها دور

الحكاية عن الله سبحانه وتعالى، فإن عشق تلك التجليات سوف يوصل إلى عشق المعشوق الحقيقي الذي هو الله سبحانه وتعالى. فإذن القضية الأساس التي يجب التأكيد عليها أنه من خلال هاتين المقدمتين، أن العشق لله تعالى وأنه لا وجود إلا لله تعالى، فالنتيجة أنه يجب أن ينظر العارف بعين العشق إلى جميع الوجود لأنه لا وجود لما سوى الله سبحانه وتعالى، فالعارف عشقه يتسع لكل الوجود، وقلبه يتسع لكل الوجود، لأنه لا وجود إلا وجود الله سبحانه وتعالى.

والنتيجة أن العاشق يعشق كل الوجود بكل تجلياته وبكل مظاهره، لأن كل التجليات والمظاهر حاكيةٌ عن الله، وهي آيات لجمال الله ولجلاله ولجميع صفاته عزَّ وجل.

لكن، وبقليل من التحليل، فإنه بحسب المباني العرفانية النتيجة واضحة، أولاً الله سبحانه وتعالى هو المعشوق الحقيقي لأنه موطن جميع الكمالات، وثانياً أنه لا وجود إلا لوجود الله تعالى، وبالتالي فإن عشق الله يقتضي عشق جميع الوجود وكل الوجود، باعتبار أنه لا وجود لما سوى الله جلَّ وعلا. وحتى تلك التجليات إنما تُعشق باعتبار كونها آية وحاكية عن كمال الله عز وجل، هذا بحسب المباني العرفانية صحيح؛ لكن المدرسة العرفانية إذا كانت ترى أن جميع معطياتها يجب أن تكون مقيدة بالشرع، فمعنى ذلك، أن نتائج بعض مبانيها يجب أن تكون ايضاً مقيدة بالشرع، ومعنى ذلك أنه حتى لو كانت النتيجة

المبنائية، أي النتيجة التي تترتب على المباني العرفانية أنه على العارف أن يعشق جميع تجليات الوجود وجميع مظاهر الوجود، لكن هذا العشق يجب أن يكون أيضاً مقيداً بالشرع، وهذا التحليل قائمٌ على المباني العرفانية.

هذا التحليل وإن كان يصل إلى نتيجة في خدمة الشريعة ومع الشريعة ومع معطيات الشريعة، لكنها ليست بعيدة عن المباني العرفانية، وإذا قلنا بأن العرفان يجب أن يكون مقيداً بالشرع. وبحسب بعض الآراء فإن ما يميز المدرسة العرفانية عن بقية المدارس أنها وإن كانت تعتمد على الكشف لكنها ترى بأن نتاجات الكشف يجب أن تكون مقيدة بالشرع. فمعنى ذلك أنه حتى لو وصلنا إلى هذه النتيجة أنه على العارف أن ينظر بعين العشق إلى جميع تجليات الوجود، لكن هذا العشق المجازي يجب أن لا يكون بعيداً عن معطيات الشرع وعن أحكامه.

من جهة أخرى، وعلى أساس مبنى العشق نفسه، ما الذي تمثله الشريعة بحسب مبنى العشق وخطابه؟ الجواب أن الشريعة هي نداء المعشوق، معنى ذلك أن ما في الشريعة من أمرٍ ونهيٍ هو أمر المعشوق ونهيه، وإذا كان ما في الشريعة أمر المعشوقَ ونهيه فإن أمره ونهيه يعبّران عن إرادته، والتي احترامها سبب رضاه، يعني أنه إذا كان ذاك الامر هو أمر المعشوق فعلى المأمور أن يسعى لرضى معشوقه، لأنه لا يمكن للعاشق أن يسخط معشوقه، ولا يمكن للعاشق أن يفعل ما هو منافٍ لميل

حبيبه وميل معشوقه، لذا إذا كانت الشريعة تعبيراً عن ميل المعشوق فليس للعاشقين وللعرفاء وللسالكين إلا إطاعة أوامر المعشوق ونواهيه التي تتجلى من خلال نداء عشقه، والذي يتمظهر في الشريعة.

والنتيجة أن كل ما يترشح في مقام التحليل من المباني العرفانية يجب أن تكون مضبوطاً بضوابط الدين، لأن الدين بشكل عام هو من ذلك المعشوق، هو من ذلك الموطن الذي هو مصدر الكمال، بالتالي لا بد أن تكون جميع المعطيات العرفانية مضبوطة بضوابط الشرع، ولعل هذا التوصيل ما بين العرفان وما بين الدين هو الذي يؤسس لتلك الضابطة أو لذلك القيد، بأن كل معطيات الكشف وكل المسائل العرفانية يجب أن تكون مضبوطة بمعطيات الدين وبمسائل الدين، حتى وإن كان هناك للعرفاء منهجهم في فهم الدين، لكن هذا لا يمنع من أن نؤسس لهذه الضابطة ولهذا القيد بمعزل عن تلك النتائج التفصيلية التي تترتب على مستوى محاولة الجمع والتوصيل ما بين العرفان ومعطياته وما بين الشريعة أو الدين ومعطياته.

النتيجة التي تصل إليها المدرسة العرفانية على أساس مبنى العشق، أن العارف يجب أن يعشق جميع التجليات؛ لكن على أساس المنطق الديني، أي لابد أن يكون هذا العشق مضبوطاً بنداء المعشوق، وفي العودة إلى نداء المعشوق، نجد أنه ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة، وهذا يعني أن أية مفردة عشقية لأي

تجلي من تجليات الوجود، يجب أن تكون مضبوطة بالشريعة، لأنها ليست إلا نداءً للمعشوق، لذا مهما انسابت النتائج لا بد أن تكون مضبوطة بقيود الشريعة وبتفاصيلها.

تعميقاً لهذا الموضوع، فإنه عند التحدث عن العشق يجب أن يكون واضحاً أن دوافع العشق العرفاني ليست هي دوافع العشق الحيواني، فهناك فرقٌ بينهما، حتى ولو كانت تلك التسمية للعشق الحيواني عشقا، لأن دوافع العشق العرفاني هي ميلُ الإنسان إلى الكمال، وذلك الميل الجِبليّ والفطري إلى الكمال، حيث إذا صُحب بمعرفةٍ أن هذا الكمال موطنه ذلك الموطن وموئله ذلك الموئل؛ فمعنى ذلك أن هذا الميل سوف يتجلى عشقا لذلك الموطن، لأنه عرف الإنسان من خلال هذا السبيل أو ذاك، بأن ذلك الموطن هو موطن الكمالات، فلا بد من النظر إليه بعين العشق. إن جذر هذا العشق وأساسه هو ميل العاشق إلى الكمال وحبه وانجذابه لذلك الكمال، لكن العشق الحيواني فإنه حتى لو أسميناه عشقاً فإن دوافعه سلطان الشهوة وليس ميل الفطرة، وهناك فرقٌ بينهما، فعشق العارف للكمال وليس عبادةً للشهوة أو للهوى.

بالتالي يجب الالتفات إلى مشخصات هذا العشق العرفاني، فمن أهم مشخصات هذا العشق أن منشأه فطرة الإنسان، والميول السامية الموجودة فيه وحبه للكمال، وإلا لو وجد الإنسان في نفسه ميلاً إلى اشباع الغريزة وإلى ارضاء الشهوة فإن

هذا العشق ليس هو الذي يتحدث عنه العرفاء، وهذا مشخص أساسي على مستوى التفريق ما بين العشق العرفاني والعشق الحيواني.

أما عشق التجليات، على مستوى القضية الأولى فيجب أن يكون مقيداً بضوابط الشريعة، أما القضية الثانية التي يجب الالتفات إليها والتي هي قضية وجدانية هي أن عشق هذه التجليات يجب أن يكون منشؤه الميول السامية.

إذن أمران يميزان العشق العرفاني فيما يرتبط بالتجليات:

الأمر الأول: على المستوى الخارجي يجب أن يكون هذا العشق مضبوطا بضوابط الشريعة.

الأمر الثاني: على المستوى الوجداني يجب أن يكون ناشئاً من الميول السامية في النفس الإنسانية.

في الخلاصة أن موارد العشق هي العشق في الوجود، العشق في العود، العشق في العبادة والعشق في جميع الوجود، هذه هي موارد العشق العرفانية.

العرفان والشريعة

من المناسب الدخول في ذلك البحث الذي يرتبط بالعلاقة ما بين العرفان والشريعة، تلك العلاقة الملتبسة ما بين علماء الدين او المتشرعة من جهة والعرفاء والمتصوفة من جهة أخرى.

وفي مقدمة لهذه العلاقة الملتبسة في دائرة المعرفة الإسلامية، وبناء على تقسيم العلوم الإسلامية، وعلى تقسيم علماء المسلمين بالمعنى العام، فإن جملة من العلاقات الملتبسة كانت قائمة بين فروع العلوم الإسلامية، وهذا الامر ربما يكون مقبولاً إلى حد ما، باعتبار أن كل علم من العلوم ربما يكون قائما على أساس جملة من الخصائص المنهجية، التي تبرز فهماً ما للنص الديني.

هذه الخصوصية المنهجية ربما توعز لهذه الفئة أو تلك بأنها هي التي تمتلك تلك الحقانية على المستوى المعرفي في تلك المساحة التي تختلف فيها مع بقية علماء المسلمين (أو التي تختلف فيها مع القراءات الأخرى للنص الإسلامي).

وربما يقال هنا أن الكلام ينحصر في حدود تلك المناهج التي ترى مطلوبية العمل على النص الديني، وهذا يعني اننا عندما نأتي إلى تلك المناهج العقلية وإلى تلك المنظومات المعرفية التي تقوم على أساس المنهج العقلي والتي تبتعد عن قراءة النصوصية الإسلامية والنص الديني في الإسلام، فإن هذا الكلام لا ينطبق عليها، فعلى سبيل المثال بالنسبة إلى الفلاسفة، فإن الخلاف بينهم وبين الفقهاء ليس بشكل عام في اطار قراءة النص الديني. أما المتصوفة والفقهاء فانهم في جانب أساسي يرتكزون على القاعدة نفسها ويختلفون في نفس الارض، أي في أرضية النص الديني، باعتبار أن هؤلاء يحاولون أن يبرروا

قناعاتهم ومعتقداتهم من خلال النص الديني ومن خلال الاستعانة بالنصوص الدينية.

وكل طرف يحاول أن يهاجم الطرف الاخر وأن يبرر ما لديه بناء على القاعدة نفسها، أي بناء على النص الديني والنصوص الدينية.

هذا الاختلاف مرده بشكل عام، إلى أن المباني المنهجية لهذه المدرسة أو تلك تختلف عن المباني المنهجية للمدارس الاخرى، أي أن المنهجية المعتمدة لقراءة النص الديني لهذه المدرسة أو تلك تختلف عن تلك المنهجية الاخرى ولو في بعض خصوصياتها، وعليه فهي تختلف في منهجيتها المعتمدة في قراءة النص الديني.

لذا فهناك علاقة ملتبسة بين مختلف قراءات النص الديني الإسلامي، وهناك خلافات أساسية بين مختلف العلماء الذين ينتمون إلى المدرسة الإسلامية بشكل عام.

بالنسبة لتلك العلاقة القائمة ما بين الفقهاء والمتشرعة من جهة، وبين المتصوفة والعرفاء من جهة أخرى، فإن هناك علاقة قد تميزت بالتباسها، أي إن هذا الالتباس لم يكن في حده العادي، بل خرج عن حده العادي إلى مستوى يمكن أن يمثل اكثر من إشكالية في اكثر من موضوع، هذه الاشكالية تحتاج إلى التحقيق وكشف الستار عنها. وعلى هذا الأساس، كان من

الضروري الدخول لمعالجة هذه العلاقة ما بين العرفاء والمتصوفة من جهة، والفقهاء وعلماء الدين من جهة أخرى.

وللوصول إلى نتائج عامة ودقيقة ومنهجية وموضوعية، فإن الامر يتطلب استقراءً لأهم تلك الإشكاليات، ولأهم مفاصل تلك العلاقة الملتبسة ما بين هاتين الفئتين اللتين تدعي كل منهما انها تنتسب إلى التراث الإسلامي وإلى النصوص الإسلامية، بل تدعي كل منهما بأنها هي التي تمتلك الحقانية على مستوى صدقية الامتثال إلى المدرسة الإسلامية في عمقها وحقيقتها.

أما مفاصل ذلك الالتباس وموارد الاشكال فإنها تنقسم إلى قسمين:

١ ـ قسم منها يرتبط بالجانب الكلامي والعقائدي.

٢ ـ وقسم آخر يرتبط بالجانب العملي والسلوكي.

١ ـ الجانب العقائدي:

إن الكثير من المسائل في الجانب العقائدي والاطار الكلامي كانت محل خلاف بين هاتين الفئتين (العرفاء وعلماء الدين)، لأن كل منهما يريد أن يعالج هذه الأمور ويريد أن يصل إلى نتائج على المستوى الفكري والكلامي والعقائدي على أساس مبانيه.

وبالتالي إن الكثير من هذه الاشكاليات يتطلب حلها إجراء علاج مبنائي وأسسي لها، أي إن الكثير من الأمور لا بد من الرجوع فيها إلى المباني التي اعتمدت عليها هذه المدرسة أو

تلك في الوصول إلى هذه الفكرة الكلامية أو تلك المسائل العقائدية.

ولذلك الإشكالية في أسبابها وفي عمقها تتجاوز الجانب المسائلي سواء كانت تلك المسائل ترتبط بالجانب العقائدي أو الكلامي، أو كانت ترتبط بالمسائل العملية.

إن كل هذا الخلاف يتجاوز هذا الاطار المسائلي ليصل إلى عمق هذه الأمور التي ترتبط بالجانب المبنائي والأسسي، ومع ذلك كان من الضروري إلقاء الضوء على الإشكاليات التي ترتبط بالعلاقة ما بين هاتين الفئتين في جملة من القضايا الكلامية، والموضوع الاول الذي يطرح هو موضوع التوحيد ووحدة الوجود.

أ) التوحيد ووحدة الوجود:

يبدو أن هذا الموضوع كان محل خلاف أساسي ما بين علماء الدين والمتصوفة، لأن لكل منهما رؤيته بالنسبة إلى موضوع التوحيد ووحدة الوجود، إذ إنه عندما نسأل علماء الدين بشكل عام والفقهاء بشكل خاص عن التوحيد، فالجواب أن قول لا اله إلا الله يعني نفي الألوهية عما سوى الله عز اسمه، إذ إنه في الوجود وعلى مستوى الموجودات لا شيء يمكن أن يتصف بصفة الألوهية إلا الله سبحانه وتعالى.

والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، والله تعالى هو الذي يتصف بصفة الألوهية، والله تعالى هو الذي يمتلك جملة من

المواصفات الكمالية من صفات الجلال والجمال، وتلك الأسماء والصفات التي وردت في النصوص الإسلامية.

فإذن هذا هو الله في المفهوم الديني وفي المفهوم الإسلامي بشكل عام، نعم عند التعمق في بعض الأفكار، فإن هناك تفصيلات عديدة تُبحث في هذا الاطار.

لكن بشكل عام النتيجة أن التوحيد في المفاهيم الدينية وفي المفاهمية الإسلامية، هو بمعنى نفي الألوهية عما سوى الله تعالى، هذا على المستوى الديني.

لكن ما هو التوحيد في الرؤية العرفانية؟

التوحيد في الرؤية العرفانية هو بمعنى الوحدة الشخصية للوجود والموجود، والتوحيد في الرؤية العرفانية هو أنه لا يوجد في ساحة الوجود إلا الله تعالى، فكل ما في الوجود من مظاهر وتجليات ليس لها إلا دور الحكاية عن الله تعالى، وليست إلا تجليات له سبحانه، وإلا هي إعدام في نفسها، وليس لها حظ من الوجود، فبالتالي الموجود هو فقط وفقط الله سبحانه وتعالى.

فإذن وبناء على المفهوم الديني الله تعالى هو الذي ليس كمثله شيء، ولكن بناء على الفهم العرفاني فإن الله هو الذي ليس معه شيء، وفرق بين إله ليس كمثله شيء، وإله ليس معه شيء، فعندما نقول ليس كمثله شيء فقد يكون هنالك أشياء أخرى ولكنها ليست مثل هذا الشيء، فهناك شيئية وتلك الشيئية

تختلف عن الله تعالى، فالله سبحانه ليس له مثيل، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء آخر.

أما في التوحيد العرفاني فإن الشيء هو الله سبحانه، والله هو الشيء الوحيد ولا شيئية لما سوى الله تعالى، فبالتالي هناك فرق ما بين إله ليس كمثله شيء وإله ليس معه شيء، أو هو كل شيء.

بناءً على الرؤية العرفانية فإن الله سبحانه وتعالى يصبح كل شيء، أي بناءً على هذا التأسيس العرفاني وبناء على هذه الرؤية وبناءً على الوحدة الشخصية للوجود والموجود، فإن النتائج التي يمكن استخلاصها من هذا التأسيس العرفاني، هو أن الله تعالى يصبح كل شيء، وأن كل شيء يصبح هو الله سبحانه، ولا شيء سوى الله تعالى.

أيضا في المفهوم الديني، فإن الله سبحانه وتعالى هو ذلك الشيء المنزه عن بقية الأشياء، وإن هذا التنزيه يقتضي أن لا يكون والجاً في الأشياء، وأن لا يكون داخلاً فيها، أي أن يكون هناك بينونة ما بين الله سبحانه وبين بقية الأشياء، ولابأس بالاستعانة ببعض النصوص الكلامية في هذا الاطار والتي وردت في نهج البلاغة.

يقول الإمام علي عليه السلام: **«مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة»** (خ١).

ويقول أيضاً: **«ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج»** (خ ١٨٦).

لا يوجد هناك ولوج ولا خروج، وقد لا نستطيع استيعاب هذه الحقيقة، انه غير داخل في الأشياء وغير خارج عنها، وقد لا تستوعب عقولنا هذه الحقيقة، وقد يكون مبرراً لنا عدم استيعاب هذه الأمور لسبب بسيط وهو: أنه اذا اردنا أن ندرك حقيقة علاقة ما بين طرفين، لا بد أن ندرك الطرفين كي ندرك تلك العلاقة المتقومة بالطرفين، أما اذا لم ندرك الطرفين فلا نستطيع إدراك طبيعة العلاقة المتقومة بالطرفين، أو قد نستطيع أن ندرك أحد الطرفين، لكن لا نستطيع أن ندرك طبيعة العلاقة المتقوّمة بين هذين الطرفين لعدم ادراكنا الطرف الآخر.

وعليه، عندما تقوم علاقة ما بين طرفين، وأحد هذين الطرفين لا نستطيع أن ندرك ذاته وكنهه فلن ندرك العلاقة بينهما، فلا نستطيع إدراك تلك العلاقة القائمة ما بين الله تعالى وما بين وجود الأشياء.

إن تلك العلاقة التي تنتهي إلى ذلك الجانب الغيبي، إلى ذلك الجانب الذي لا يستطيع العقل أن يدركه أو التي تنتهي عندها مداركه عندها؛ لا نستطيع أن ندرك حقيقتها، لأننا لا نستطيع أن ندرك كنه الله سبحانه وتعالى.

مثال: قد يسأل عن تلك العلاقة القائمة ما بين البدن والروح (النفس)، انه لماذا الإنسان اذا أُطلق عليه الرصاص يموت، حيث يمكن أن تؤدي هذه الاصابة إلى نزيف في الدم وما إلى ذلك من أمور، حتى ينتهي إلى الموت، وهو ما يؤدي بالتالي

إلى ذهاب الروح من الجسد، لكن سوف يظل هذا السؤال يرتسم. لماذا هذا السبب المادي أدى إلى مفارقة النفس للبدن؟ وذلك حتى نصل في نهاية المطاف إلى تلك الاشكالية التي ترتبط بالعلاقة ما بين البدن والروح.

فعندها نصل إلى ذلك المستوى ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[١]، وهنا ينكسر القلم ويعجز القلم، لأنه وصل السؤال إلى ذلك المستوى أو إلى تلك النقطة التي ترتبط بالعلاقة بين ما هو مادي ويمكن إدراكه، وبين ما هو غير مادي ولا يمكن إدراكه، وإذا أمكن إدراك شيء ما فبالنسبة إلى البعض من أهل الكمال وبوسائل وطرق خاصة.

وعلى هذا الأساس، وعلى مستوى تلك العلاقة بين الله تعالى وبين الأشياء، يقول الإمام علي عليه السلام: **«مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة»**.

بالتالي لا مقارنة لتلك الأشياء ولا مزايلة عنها، هناك تنزه أو هناك نوع بينونة ـ مع عدم المزايلة ـ بالنسبة إلى هذه الأشياء، هذا بالنسبة إلى الفهم الديني؛ وأما الفهم العرفاني ماذا يقول؟

إن ما يذهب إليه أن الله سبحانه هو كل هذه الأشياء، فلا يقول بنوع بينونة أو بنوع غيرية، وإنما يقول بأن الله تعالى هو

---

(١) الإسراء، آية ٨٥.

كل هذه الأشياء، هذا يمكن أن يؤدي إلى أكثر من إشكالية على المستوى الفلسفي والكلامي ايضا، وإن أمكن للعرفاء ـ الذين يلتزمون بذاك الرأي ـ أن يناقشوا هذه الأمور، ولكن هناك بحث مفتوح وجار في هذا الاطار.

بالتالي بناء على هذه الرؤية العرفانية، النتيجة التي نصل اليها أن كل ما في الوجود يصبح هو الله تعالى وكل ما في هذا الوجود من شرٌ أو كل ما يمكن أن تترفع عنه النفس على مستوى طبيعة هذه الموجودات، فبناءً على الرؤية العرفانية أن كل ذلك هو الله تعالى.

بالتالي فإن تحسس الفقهاء والمتكلمين ينطلق من هذه النقطة، حتى أن أحدهم يقول إن شرك هؤلاء المتصوفة هو أسوأ من شرك البعض، باعتبار أن بعض الأشخاص يعبدون شخصاً، إنساناً، بالنتيجة قد يدعون أن الله قد تجسد فيه، أما هؤلاء المتصوفة فانهم يعبدون الصنم بدعوى أنه الله تعالى، ويعبدون حتى الخنزير والخ... طبعا هذا في رأي من انتقد الصوفية، فبحسب رأيه أن شرك أولئك أهون من شرك هؤلاء، لأن ذاك في نهاية المطاف هو إنسان، أما هؤلاء عندما يرون في هذه الأشياء الله تعالى، فهي أمور من الجمادات والماديات.

وعليه فإن النتيجة الأولى التي يصلون اليها هو أن كل ما في هذا الكون من أشياء هي بحسب فهم وقراءة علماء الدين للموقف العرفاني، أو بحسب فهم بعض الفقهاء له، فإن هذه الأمور تصبح من الله تعالى.

الأمر الثاني أن الانسان المؤمن اذا اراد أن يتوجه في العبادة فإنه يتوجه إلى ساحة الجبروت وساحة الجلال وإلى تلك الساحة المنزهة عن كل تلك الأمور والأضداد؛ هذا بالنسبة إلى الفهم الديني، أما بناء على هذا الأساس الذي أسّسه العرفاء، فانه يمكن التوجه إلى أي شيء بعين العبادة.

لماذا يمكن التوجه إلى أي شيء بعين العبادة؟

لأن كل شيء هو الله تعالى والله تعالى هو كل شيء، وعلى هذا الأساس يمكن التوجه إلى أي شيء بعين العبادة، باعتبار أنه هو الله سبحانه وتعالى. ويضاف إلى ما تقدم ـ فضلا عن ذلك الجانب الذي يرتبط ببعض النتائج الفلسفية ـ مسألة ترتبط بتوجه الإنسان المؤمن على المستوى الوجداني وعلى المستوى النفسي إلى الله تعالى.

إن نظر المؤمن إلى الله سبحانه هو نظر مشفوع بالعظمة وبالهيبة وبالشعور بالتذلل والخشوع أمام الله تعالى. فإذا قلنا بأن الله تعالى هو كل شيء وأن كل شيء هو الله، فمعنى ذلك أنه أين ما نظرت، هذا النظر يجب أن يكون مشفوعاً بالعظمة ومليئاً بالهيبة ومصحوباً بالخشوع، في حين أن النصوص الدينية لا تذهب إلى هذه النتائج، حيث أن هذه المظاهر الوجودية لا بد من النظر اليها بشكل مختلف، وفقط الله تعالى هو من يجب أن يكون النظر اليه مصحوباً بالشعور بمشاعر العظمة والهيبة والخشوع، والشعور بجبروت الله عز وجل.

إن علماء الدين والفقهاء أخذوا ذلك الأساس الذي أسّسه العرفاء والمتصوفة وبنوا على هذا الأساس تلك النتائج التي وصلوا اليها، وعلماء الدين والفقهاء يحاسبون المتصوفة على أساس الظاهر من كلامهم.

بشكل عام يبدو أن هناك سوء فهم ما بين الخطابين والفئتين، وخصوصاً عند الالتفات إلى أن كل مدرسة وكل اتجاه يقوم على مجموعة من الأسس التي تؤسس لنتائج مختلفة، مقارنة مع النتائج التي تصل اليها المدرسة الاخرى.

لكن مع ذلك هناك دور رئيسي لزيادة سوء الفهم واضافة الالتباس على الالتباس يعود إلى تلك اللغة العرفانية أو الصوفية الخاصة.

إن تلك الفئة تعتمد على الرمز وقد أوغلت كما ذكرنا سابقا في استخدام الرمز وتطرقت إلى قضية السر والاستبطان، بحيث أن بعض العبارات التي تطلق عندما يناقش فيها يتبين أن حملها على ظاهرها ربما يؤدي إلى نتيجة معينة، بينما شرحها من بعض الناس الذين يمتلكون هذه اللغة والذين يعرفون هذه اللغة، فإن شرح هؤلاء لهذه المصطلحات والعبارات يؤدي إلى نتائج مغايرة، ومع ذلك لا يمكن نفي أن بعض المتصوفة الذين وصلوا إلى بعض النتائج على المستوى الكلامي والعقائدي، فإن هذه النتائج لم تكن نتائج صحيحة.

بالتالي فرق بين أن نأتي لمحاكمة أحد المتصوفة أو العرفاء،

وبين أن نتحدث عن مدرسة عرفانية بشكل عام تتشعب في اتجاهاتها، فليس من الممكن إصدار حكمٍ واحدٍ يشمل كل هؤلاء على الإطلاق.

ومع ذلك يمكن وبشيء من البساطة أن نقول إن مساحة من سوء الفهم قد خيمت على العلاقة ما بين المتصوفة والعرفاء من جهة، والفقهاء وعلماء الدين من جهة أخرى.

وعليه في هذا الموضوع هناك حاجة لفهم الرؤية التوحيدية العرفانية، وهناك حاجة أيضا لفهم الرؤية التوحيدية لعلماء الدين، وربما نصل إلى بعض الاختلافات ولربما نصل إلى بعض النتائج الأخرى أن هناك مساحة مشتركة وهذه المساحة ليست بالصغيرة.

بالتالي وإضافة على ما تقدم من كلام العرفاء على مستوى رؤيتهم للوحدة الشخصية للوجود والموجود، وفي الوقت الذي يرون فيه أنه لا وجود لما سوى الله تعالى، فإن مقصودهم من هذه الرؤية أنه لا وجود لما سوى الله إلا بعنوان كونه وجوداً ظلالياً لله تعالى، وهذا مطروح في تفسير كلام اولئك المتصوفة والعرفاء، أما بناءً على منهج الفقهاء الذين يعتمدون على الظاهر فقط وفي محاولة لمحاكمة كلام بعض المتصوفة فلا يمكن الوصول إلا إلى بعض تلك النتائج التي وصل اليها الفقهاء في محاكمة هؤلاء.

بالتالي هذه الاشكاليات هي التي ساهمت في ولادة تلك العلاقة الملتبسة ما بين هاتين الفئتين.

ب) وحدة الأديان:

يرى العرفاء أن الحقيقة ليست محصورة لدى فئة معينة وليست محصورة لدى أهل دين خاص، وإن كل دين يلامس تلك الحقيقة بكيفية وطريقة ما، أي يمكن الحديث عن وصول تشكيكي إلى تلك الحقيقة، يعني أن كل فئة تصل إلى فهم معين يلامس مستوى من مستويات تلك الحقيقة، والنتيجة هي أن أتباع كل دين يصلون إلى تلك الحقيقة وإن اختلفت مرتبة وصولهم إليها، فلا يوجد إلا من هو يلامس تلك الحقيقة بمستوى من المستويات، مهما تنوع معتقده واختلف دينه وتعدد مذهبه، فالجميع يلامس تلك الحقيقة بشكل من الاشكال.

وأتباع كل دين يتحدثون عن تلك الحقيقة بحسب ما لمسوا منها أو وصلوا إليها، فالكل واصل إلى الحقيقة، ولكن بنسبة ما، وهناك نتكلم عن النسبية للحقيقة، والنسبية هي في الوصول وفي ملامسة تلك الحقيقة.

وعليه إن الجميع يلامس بحسب جهده، وبالتالي اذا لمس مستوى أو مرتبة من مراتب تلك الحقيقة، فمعنى ذلك أنه يعمل بما وصل اليه واذا كان يعمل بما وصل إليه من تلك الحقيقة فإن عمله صحيح، واذا كان عمله صحيحاً، فإنه سوف يصل إلى السعادة في الدار الآخرة، ومعنى أنه سيصل بعمله إلى السعادة في الدار الآخرة أن عناية الله تعالى سوف تشمل كل هؤلاء الناس وسوف يكون مصيرهم إلى الجنة.

بالتالي اولئك الاشخاص الذي يعتقدون بالتثليث أو الذين يذهبون إلى الكنائس أو المساجد أو إلى أي مكان آخر، كلٌ يعبد الله وكلٌ في معتقده يعتقد بالله، سوى أن كلاً يعبد الله بطريقته وبحسب ما وصل اليه فهمه، أي أن كل الناس قد وصلت بشكل أو بآخر إلى الحقيقة، وكل الأديان على الاطلاق ومهما اختلفت العبادة وكيفية هذه العبادة فهي تعبد الله تعالى، وكل اولئك مصيرهم إلى الجنة وموئلهم إلى السعادة.

أما إذا كان من كلام يطرحونه على هذه الرؤية، أن بعض الناس سوف تتعذب يوم القيامة، فالجواب أنه حتى الذين يدّعون أنهم أهل الحق فانهم في دار الدنيا يتعذبون.

وأيضا فإن هؤلاء عندما يذهبون إلى تلك الدار الآخرة ربما يتعذبون كما تعذب الذين يدّعون أنهم أهل الحق في الدنيا، ولكن مصيرهم إلى اين؟ إلى الجنة والسعادة.

فهذا العذاب سوف ينال الجميع لكن عناية الله ورحمته سوف تلحق بالجميع أيضاً، فإذا كانت . بحسب دعواهم . تلك العناية الإلهية قد لحقت فرعون، بحيث أنه لم يمت إلا وهو مؤمن فسوف تلحق جميع الناس على الإطلاق. هذا بالنسبة إلى الرؤية العرفانية في موضوع وحدة الأديان.

فالمقصود بوحدة الأديان أن هناك حقيقة دينية واحدة وكل الأديان تلامس بطريقة أو بأخرى تلك الحقيقة الدينية، وأن كل

الأديان قد وصلت إلى الحقيقة بمستوى من مستويات الوصول، ولذلك هم يقولون بأن الله تعالى اكبر من أن يحصر في اعتقاد دين ما، وأن الله سبحانه أعظم من أن يحصر في اعتقاد مذهب خاص، وأن قلب الانسان يمكن أن يكون هيولى لأية صورة اعتقادية.

وعليه طالما أن الجميع لا يتجه إلا إلى الله تعالى، وطالما أنه لا يوجد إلا الله تعالى، والجميع يعبد ذلك الشيء الذي هو موئل العظمة والقدسية، فهو حقيقة وواقعاً يعبد الله سبحانه، ومهما اختلفت الكيفيات ومهما اختلفت التسميات والاشكال فهو لا يعبد إلا الله سبحانه.

وباعتبار أن الأصالة للمعنى وباعتبار أنه ما في الوجود إلا الله تعالى وهم يتوجهون إلى الله تعالى بعين العبودية، فهم لا يعبدون إلا الله سبحانه.

وبالتالي فإن العرفاء يرون بأن الحقيقة ليست محصورة لدى أهل دين معين أو أهل مذهب معين، بل إن كل دين يلامس تلك الحقيقة بمرتبة ما، وإن كل مذهب يلامس تلك الحقيقة الدينية بشكل أو بآخر.

وبالتالي، لا يمكن أن يدعي أحد بأنه يحتكر هذه الحقيقة الدينية، فهذه الحقيقة أجل من أن تحتكر لدى دين معين أو لدى مذهب خاص. وعلى هذا الأساس، وبناء على تقديمهم المعنى على المبنى، والباطن على الظاهر، فإنهم يصلون من خلال تلك

المقدمة إلى هذه النتيجة، أنه مهما كان التعبير عن عبادة الله تعالى، وبأية طريقة كان الوصول إلى الله تعالى، واتخذ الوصول إلى الله سبحانه هذا التعبير العقائدي أو ذاك التعبير العقائدي؛ فإن كل سعي هو لله تعالى وإن كل عبادة هي لله تعالى وإن كل مسير هدفه الله سبحانه ومآله إلى الله عز وجل.

وعلى هذا الأساس فإنهم لا يقفون عند كيفية العبادة، ولا يقفون عند المحتوى العقائدي أو الكلامي لهذا الدين أو لذاك الدين.

هذا الأمر الذي ذكرناه سابقاً، وقلنا بأننا نريد أن نعلق عليه وأن نناقشه يخالف ما تذهب إليه الأديان بشكل عام وما يذهب إليه علماء الدين، لأن علماء الدين والفقهاء والمتكلمين يرون بأن الناس مكلفون بعقائد معينة، وبأن هذه العقائد التي جاء بها الوحي أو التي وصل إليها العقل، هي العقائد التي تعبر عن الحقيقة الدينية.

وبالتالي فإن تلك الرؤى والأفكار التي تخالف هذه العقائد الدينية الحقّة، فلا شك ولا ريب بأنها عقائد دينية باطلة، إذ ليس من الممكن أن يكون القول بالتوحيد والقول بالشرك يلامس كل منهما الحقيقة الدينية، ولا يمكن لهذا القول بأن المسيح هو بشر أرسله الله سبحانه لهداية الناس ان يلامس الحقيقة، وأن يلامسها أيضاً ذاك القول المنافي لهذا القول، لأن هذا يؤدي إلى التنافي وليس من المعقول والمقبول أن نقبل قولين معاً، في حين أن كل منهما ينافي الآخر، وليس من الصحيح أن نقول بأن القول

الأول ـ الذي ينافي القول الثاني ـ يلامس الحقيقة، وذاك القول الثاني ـ الذي ينافي القول الأول ـ يلامس أيضاً تلك الحقيقة الدينية.

بالتالي لا يمكن القبول بهذه النسبية على مستوى الصدقية المعرفية الدينية، أو على مستوى الصدقية المعرفية في الإطار الديني، لا يمكن القول بهذه النسبية بهذا الإطلاق الذي يشمل كل الأديان والذي يشمل كل المذاهب.

أما القول بأنه من الممكن أن يكون لدى هذا الدين أو لدى ذاك المذهب بعض العقائد أو الأفكار أو الرؤى التي تلامس الحقيقة الدينية، فهذا ما لا يمكن إنكاره، يعني على مستوى الإمكان، لا نستطيع أن نقول إن كل ما لدى هذا الدين هو باطل وكل ما لدى هذا المذهب هو باطل، لأنه من الممكن أن يكون لديهم بعض الأفكار الكلامية وبعض الرؤى والقناعات الدينية التي تلامس الحقيقة الدينية، وهنا عندما نقول إن ما لدى هذا الدين أو ما لدى هذا المذهب يلامس أو لا يلامس، فإن الوصول إلى هذه النتيجة يجب أن يكون على أساس المعتقدات والقناعات الدينية التي يتبناها هذا المذهب أو ذاك الدين، وإن كان هناك معايير عقلية عامة لا بد من الاعتماد عليها في محاكمة كل الأديان وكل الأفكار والمعتقدات.

فإذن القول بهذه النسبية المحدودة على مستوى ملامسة الحقيقة، هذا الأمر صحيح ويمكن القبول به، أما القول بتلك

النسبية المطلقة على مستوى ملامسة الحقيقة، فهذا الأمر مما لا يمكن القبول به ولا يمكن الركون إليه.

وقد لا يكون كل العرفاء أو المتصوفة بنفس هذا الاتجاه، ولكن البعض منهم يفهم من كلامه بأن كل دين يلامس الحقيقة، ولكن إذا أردنا أن نحاكم تطبيقياً وعملياً بعض الأديان فإننا نرى بأن الأسس التي تقوم عليها هي أسس باطلة، يعني عندما نجد أن بعض هذه الأديان تقوم على أساس غير صحيح عقائدياً، هل يمكن القبول بالمعطيات أو بالنتائج الكلامية أو العقائدية التي يقوم عليها هذا الدين أو ذاك، إذا كان يقوم على أساس نفي التوحيد، بالطبع لا.

بالتالي لن نقبل تلك الدعوى التي تقول بأن هذا الدين حتى لو كان يبتني على نفي التوحيد، فإنه يلامس تلك الحقيقة؛ إنه لا يمكن القبول بهذه الدعوى.

أي إذا كان البعض يذهب إلى تلك الأمور التي ينكرها القرآن الكريم بشدة، والتي يرفضها القرآن الكريم بقسوة ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾[1]. فلن يقبل بالنتائج التي تقوم على اساس غير صحيح.

وفي المقابل يقول في موضوع النصارى ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰ﴾[2].

---

(١) المائدة، آية ٧٣.

(٢) المائدة، آية ٨٢.

إن القرآن الكريم لديه أسلوبان:

١ ـ عندما يتحدث عن الجانب الخلقي يقول ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا...﴾.

٢ ـ عندما يتحدث عن الجانب العقائدي فإنه يتحدث بشدة وقسوة، ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

ألا يعتقد كل دين أنه الدين الحق، وإلا لو لم يكن يعتقد بأنه الدين الحق لما التزم بتلك المعتقدات وخاصة أن تلك المعتقدات تتنافى مع المعتقدات الأخرى، ولما نظر إلى الأديان الأخرى بعين عدم القبول، هذا **أولاً**.

ثانياً: داخل الإطار المذهبي فإن كل مذهب يعتقد بحقانية عقائده المذهبية وينظر بعدم القبول إلى المذاهب الأخرى، وعليه فإن كل مذهب وكل دين يقول: أنا على حق وغيري على باطل؛ فإذاً كل المذاهب والأديان تقول بأن الحق هو واحد، أي هناك نوع من الإجماع الديني لدى الأديان والمذاهب على عدم القبول بهذه الفكرة، وهذا من نوادر الإجماع.

ج) النبوة والشريعة:

وهو من أهم المباحث التي شكلت محلاً أو مورداً للاختلاف ما بين العرفاء وعلماء الدين، حيث يظهر من العرفاء أنهم لا يعطون

النبوة والشريعة مكانتها الخاصة، ولا ينظرون إليهما بعين العناية وهذا ما يمكن تلمسه في جانبين اثنين:

الجانب الأول: وهو فيما يرتبط بالعلاقة بين الإنسان والله تعالى، حيث يرى علماء الدين أن الوصول إلى الحقائق الشرعية ليس متاحاً للبشر من دون النبوة والوحي، فالبشر حتى لو كانوا يملكون قدرات عقلية ما، وحتى ولو وصلوا إلى مستوى متقدم من العلم والمعرفة، لكنهم يبقون عاجزين عن الوصول إلى تلك الحقائق الشرعية، وعن الوصول إلى تلك الملاكات الواقعية التي تختزن تلك المصالح والمفاسد لنوع البشر؛ هذا ما يذهب إليه علماء الدين.

وبالتالي النتيجة التي تترتب على هذه المقدمة هي أن البشر إذا لم يستضيئوا بنور النبوة ولم يستفيدوا من عطاءات الوحي فإنهم سوف يبقون محرومين من إدراك الكثير من المصالح ومن الابتعاد عن الكثير من المفاسد التي أشار إليها الدين بتشريعاته وبظواهر شريعته، فلا بد للبشرية حتى تصل إلى الله سبحانه وتعالى وحتى تهتدي سبلها إلى الله عزَّ وجل، وحتى تصل إلى مصالحها سواءً على المستوى الدنيوي أو الأخروي؛ لا بد للبشرية عامة أن تهتدي بنور النبوة وأن تستضيء بمشكاة الوحي.

نعم، يمكن للعقل أن يعمل طاقته وإمكانياته، لكن العقل عندما يعمل طاقته وإمكانياته فذلك خارج الإطار التشريعي، نحن نعرف بأن الإنسان على مستوى أصول الدين فإنه يصل إلى

الاعتقاد بالدين وأصوله بالعقل، ولكن عندما يصل الإنسان إلى الدين بعقله فإن الدين يقول له إن إكمال المسافة من الآن فصاعداً يجب أن يكون بناءً على التعبد بظواهر الشرع، لأن الكثير من التفاصيل الدينية والأحكام الدينية لا يمكن الوصول إلى ملاكاتها ولا يمكن إدراك ملاكاتها الواقعية بواسطة العقل.

ولهذا الأمر فلسفة خاصة، وأعتقد أن هذه الفلسفة إذا لم نلتفت إليها فمن الممكن أن نقع في اشتباه بالنسبة إلى منهج الدين في ظاهره وفي ظواهره على مستوى التعاطي مع الإنسان.

ما هي هذه الفلسفة؟

إن الوصول إلى الله سبحانه وتعالى يقتضي العبودية ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[1] و(إلا) هنا تفيد الحصر؛ والعبودية لا يمكن أن تحصل إلا بناءً على التسليم، ولذلك عندما تحدثنا عن التسليم قلنا إن الإسلام بالمعنى القرآني هو التسليم، ولا عبودية من دون التسليم لله عز وجل.

وإذا أردنا أن نرجع إلى بعض قصص القرآن والعبر القرآنية، نرى أن العبرة التي يجب أن نأخذها من هذه القصة أو تلك هي قضية التسليم، كما في قصة النبي إبراهيم وذبحه لابنه.

وللتسليم طرق، ربما يكون التسليم على مستوى إجابة أمر الله سبحانه في قضية ما، وتكون هذه القضية تستلزم التضحية،

---

(١) البينة، آية ٥.

كما في قضية النبي إبراهيم وذبح ولده إسماعيل، ولربما يكون التسليم في مورد آخر، ما هو؟

هو أن نسلم لله عز وجل ونطيعه من دون أن ندرك الملاكات الحقيقية والواقعية لهذا الأمر أو لذاك النهي، أي أن الإنسان يطيع الله تعالى ثقة به، ولأن لله تعالى ربوبية تشريعية بالأصالة، ولأنه من واجب العبد أن يطيع ربه، حتى لو لم يدرك المصلحة أو المفسدة التي تترتب على هذا الأمر أو على ذاك النهي.

فإذن فلسفة هذا الأسلوب من التعاطي أنها تعزّز في الإنسان ذلك المنحى العبودي، والذي جوهره التسليم لله عز وجل.

فبالتالي يصل الإنسان من خلال عقله إلى أسس الدين وأصول الدين، ومن ثم يقول الدين إنه من الآن فصاعداً على الإنسان أن يتعامل بروح التسليم وبمنهج الشرع مع الشريعة ومفرداتها.

ولكن إذا بقي للعقل من دور، فالشرع هو الذي يحدد دور العقل على مستوى الوصول إلى الأحكام والمفردات الشرعية والدينية.

لكن ما الذي يذهب إليه العرفاء؟

الذي يذهب إليه العرفاء هو أنه يمكن للبشر أن يصلوا إلى تلك الحقائق الدينية من دون النبوة ومن دون الاستعانة بعطاءات الوحي، باعتبار أن الوصول إلى الهداية وإلى كسب الفيض الإلهي والحصول على المعارف الدينية يمكن أن يحصل من خلال الارتباط المباشر بالله تعالى، لأنه تحدثنا سابقاً عن المنهج المعرفي للمدرسة العرفانية، وقلنا بأن هذا المنهج المعرفي يذهب

إلى إمكانية الوصول إلى بعض المعاني والمعارف مباشرة من خلال فعل الرياضة والمجاهدة النفسية.

وعلى هذا الأساس يمكن للبشر إذا اتبعوا تلك البرامج العملية والتي ترتبط بالمجاهدة النفسية والمعنوية، فإنه يمكن أن يصلوا إلى ذلك المستوى من الاستعداد، الذي يتقبلون فيه الفيض الإلهي من ناحية المعارف الدينية التي يحصلون عليها، ويمكن لهم أن يصلوا بالتالي إلى الهداية الإلهية والذين يمكن أن يقتربوا من سيرهم وسلوكهم من الله تعالى، من خلال فعل الجاهدة والرياضة ومن خلال العلاقة بشكل مباشر مع الله سبحانه فهذا طريق لهم للهداية ولاستفاضة تلك المعارف.

قد يشبهون هذه المسألة، بل البعض منهم يشبهها بهذه الطريقة بأن الله تعالى (من باب التشبيه) هو كالملك، والنبي أشبه ما يكون بذلك الحاجب الذي يحمل السيف ويريد أن يمنع أي إنسان من الدخول إلا من خلاله، هذا هو النبي.

فبالتالي إذا منع النبي البعض من الدخول إلا من خلاله فهذه وظيفته، لأن الله تعالى أمره بهذا، لكن على فرض أن البعض اهتدى إلى طريق ما إلى الملك، ومن دون أن يمر على ذلك الحاجب، فإن الملك أيضاً يرحب به؛ ولكن دعونا من المثال لأنه يقرب من جهة ويبعد من جهة أخرى.

هم يقولون بأن النبوة طريق لتلك المعارف وسبيل للوصول،

والمجاهدة النفسية والرياضة المعنوية هي طريق آخر لكسب المعارف والوصول، سوى أن هذا الطريق طريق مباشر لكسب الفيض من الله سبحانه وللاقتراب منه تعالى، بينما النبوة طريق غير مباشر للوصول إلى تلك المعارف وللسير والسلوك إلى الله تعالى.

فبالتالي الفرق بينهما أن هذا طريق مباشر وذاك طريق غير مباشر، وإن كان كلاهما يوصل إلى الله عز وجل وإلى المعارف والحقيقة الدينية.

بل يمكن القول بناءً على كلامهم إن الطريق المباشر سيكون أفضل من الطريق غير المباشر، لماذا؟

لأن في الطريق المباشر لا يوجد واسطة لكسب المعارف وللسير والسلوك إلى الله سبحانه، بينما في الطريق غير المباشر توجد واسطة، ولا شك أنه إذا كان هناك طريق لا تتخلله واسطة سيكون أفضل من طريق تتخلله واسطة للوصول.

السؤال المطروح هو ما الذي يجب أن يعمل من أجل الوصول إلى تلك المعارف، وما هي البرامج وما هي الأعمال والطرق التي يجب الاعتماد عليها والركون إليها للوصول إلى الله تعالى ولكسب تلك المعارف والحقائق؟ هل يمكن أن نقول إن أي طريق يوصل، أو إن أي عمل يعطي نتيجة؟ هل يمكن أن نقول إن أي زرع يؤدي إلى تلك الثمار؟

فإذا هذه هي القضية التي نريد أن نصل إليها، بأنه لا يمكن

القبول بهذه النتيجة؛ وحتى بحسب المباني العرفانية، وحتى بحسب مباني أولئك فإنه لا يمكن القبول بأن أي عمل يوصل، وبأن أي زرع يمكن أن يعطي ثماره على مستوى القرب وعلى مستوى الوصول إلى تلك المعارف الدينية.

فإذا كان الأمر كذلك هنا يطرح هذا السؤال: أنه أي عمل يوصل وأي طريق هو الذي يؤدي بنا إلى تلك المعارف الدينية، وأي علم بالمقابل لا يوصل وأي طريق لا يؤدي؟ من أين نعرف؟ ما هو المصدر الذي يقول لنا إن هذا يوصل وذاك لا يوصل؟ وإن هذا يعطي ثماراً على مستوى المعارف الدينية والحقائق وذلك لا يعطي ثماراً على مستوى المعارف والحقائق الدينية؟

إذا كنتم كما تقولون بأن الشرع هو الذي يحدّد تلك الأمور، فمعنى ذلك أنه لا بد من الرجوع إلى الشرع، ولا بد من الالتزام بظواهر الشريعة ولا بد من التمسك بتلك المفردات الدينية على مستوى الأعمال والبرامج والطرق للوصول إلى تلك المعارف والحقائق، واستهداء السبيل للاقتراب أو للسير والسلوك إلى الله سبحانه وتعالى.

فبالتالي لا بد من التمسك بظاهر الشريعة، ولا بد من العودة إلى النبوة والاستهداء بنور النبوة من أجل الوصول إلى تلك النتائج التي يدعون إمكانية الوصول إليها، لكن مع ذلك فإن الجدل الصوفي في هذا الموضوع لا يقبل بهذا البيان المختصر، ويستعين ببعض الشواهد الدينية وببعض القصص القرآني في هذا

الموضوع ليقول إن طريق الباطن هو أفضل من طريق الظاهر، وليثبت هذه النتيجة بأن طريق الباطن يوصل إلى الكثير من المعارف، والتي لا يستطيع أهل الظاهر أن يصلوا إليها. وهم يستشهدون لذلك، بتلك القصة في ما يرتبط بموسى والخضر عليه السلام، باعتبار أن موسى عليه السلام كان نبياً ممثلاً للظاهر، والخضر عليه السلام كان ممثلاً للباطن. وعندما علم موسى عليه السلام بوجود الخضر عليه السلام ذهب ليتعلم منه، وقصده ومن أجل أن يتعلم على يديه، وهذا يعني أن الظاهر ذهب من أجل أن يتعلم لدى الباطن وأن يكسب بعض المعارف من الباطن، وعندما قام الخضر عليه السلام ببعض تلك الأعمال التي لم تكن حكمتها معروفة، ولم يكن سرها معروفاً من قبل الظاهر - أي النبي موسى عليه السلام -، انتهت تلك القصة إلى تلك النتيجة بأن الظاهر لم يستطع أن يتعلم من الباطن، ولم يستطع صبراً حتى يتعلم تلك الأمور التي ترتبط بمعارف الباطن، فهذه النتيجة أو هذه القصة يستعين بها العرفاء من أجل أن يصلوا إلى تلك النتيجة، أن معارف الباطن متقدمة على معارف الظاهر، وأن معارف الباطن أعلى وأجل من معارف الظاهر.

السؤال المنهجي أنه كيف وصل الخضر إلى ما وصل إليه؟

يقول تعالى في هذا الموضوع ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[١]،

---

(١) الكهف، آية ٦٥.

هذا العلم اللدني الذي وصل إليه الخضر، هل يمكن الوصول إليه بأية طريقة كانت، وإذا كنتم تدعون بأن بعض هذه الأعمال التي تقومون بها هي التي توصل إلى العلم اللدني، فما هو الدليل على هذه الدعوى؟

نعم يمكن للإنسان أن يصل من خلال التعبد بظواهر الشريعة، ولكن هذا يعني أنه لا بد من العودة إلى ظاهر الشريعة للوصول إلى ذلك العلم اللدني، ولا بد من اعتماد تلك المفردات العملية والسلوكية التي أتت بها الشريعة للوصول إلى ذلك العلم اللدني.

بالتالي نصل من جميع ما ذكرناه إلى هذه النتيجة المهمة، بأنه لا يمكن القبول بتلك الدعوى أنه يوجد طريقان مستقلان تمام الاستقلال طريق مباشر وطريق غير مباشر، الطريق المباشر هو المجاهدة والرياضة، والطريق غير المباشر هو طريق النبوة والوحي؛ لا يمكن القبول بهذه الدعوى، بل يمكن أن نقول بأن كلا الطريقين لا بد أن يمر عبر النبوة؛ فإذا كان من عطاءات الوحي ونتاجات النبوة أنه يمكن الوصول إلى بعض المعارف أو إلى ذاك العلم اللدني ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ بناءً على بعض الأعمال واتباع بعض البرامج وبناءً على السير والسلوك، يمكن حينها الوصول إلى تلك المعارف والنتائج ولكن من خلال طريق النبوة.

فطريق النبوة وعطاءات الوحي هي التي هدتنا وأضاءت لنا ذلك الطريق وذلك السبيل الذي يوصل إلى الله سبحانه وتعالى، ويوصل إلى بعض المعارف والحقائق الدينية.

وبالمقابل فإن نتاج الوحي موصل أيضاً إلى بعض المعارف والحقائق الدينية، وهذا بشيء من الاختصار.

ولكن حسبما يظهر أن النقاش والجدال ما بين العرفاء وعلماء الدين لم ينته عند هذا الحد، حيث أن المدرسة العرفانية بحسب بعض التقسيمات التي ذكرناها ترى بأن ذلك النتاج الذي يجب أن تصل إليه يجب أن يكون مقيداً بظواهر الشرع، وهنا قد يقال بأنكم تدعون الكثير من الأمور والحقائق والمعارف التي لا نستفيدها من ظواهر الشرع؟!

فإذاً الإشكال الموّجه للمدرسة العرفانية أنه كيف تدعون أن ما لديكم من معارف ورؤى وحقائق مقيد بالشرع، طالما أننا نلحظ أن الكثير من الأمور لا يمكن استفادتها من ظواهر الشرع؛ فهم يجيبون على هذا الإشكال بالقول بأننا نعتقد بأن للشرع ظاهر وباطن، وإذا كانت بعض الأمور منسجمة مع ظواهر الشرع، فإن أموراً أخرى منسجمة مع باطن الشرع ومع باطن القرآن الكريم.

وعليه باعتبار أنه في الباطن أو البواطن توجد معارف أو علوم قد غفل عنها أهل الظاهر، بل قد غفل عنها معظم الناس، فنحن عندما نقول إن هذه المعارف هي منسجمة مع الشرع أو مع الدين فإن ما نقصده أنها منسجمة مع تلك المعارف والعلوم المستودعة في باطن الشرع والدين وبواطن القرآن الكريم.

لذلك البعض منهم يناقش من يقول بأن العرفان ليس له منشأ ديني وأنه غريب عن النص الديني، فيجيبه: كأنك تقول أن الدين هو ما أفهمه أنا من الدين، وأما ما تفهمه بقية المدارس من الدين فليس بدين.

نحن ـ أي العرفاء ـ في المقابل نقول بأن الدين هو ما نفهمه نحن من الدين، أنت لديك فهمك من الدين ومن النص الديني والقرآن الكريم، ونحن في المقابل لدينا فهمنا من الدين والنص الديني والقرآن أيضاً؛ وهذا سيقودنا إلى بحث التأويل وسوف نتعرض له لاحقاً.

ولكن بالإجمال أستطيع أن أقول إنه مهما تشعبت الدعاوى في هذا الإطار، فإنه لا بد من الرجوع إلى النبوة، ولا بد من العودة إلى الوحي، ولا بد من الاستشهاد بظواهر الشرع؛ هذا هو الجانب الأول.

الجانب الثاني: ويرتبط بعدم الحاجة إلى الأعمال الشرعية وعدم مطلوبية العمل ببعض الأحكام الشرعية في بعض المراحل، حيث أن السالك عندما يصل إلى الله سبحانه وتعالى فإنه يفنى في الله سبحانه، فمثله عندها كمثل تلك القطرة التي ما إن تتصل وتتحد بالبحر حتى تستطيع أن تقول عن نفسها إنها هي البحر، باعتبار أنه يزول تعينها وتزول محدوديتها كقطرة، أي أن محدوديتها وقطريتها لم تعد موجودة، باعتبار أن ما هو موجود واقعاً وفعلاً هو البحر. وقد قلنا سابقاً إنه ـ بناءً على رأي العرفاء

ـ تستطيع القطرة أن تقول عن ذاتها أنها البحر، وتستطيع أن تقول عن نفسها إنها ليست قطرة، لأنها فنت في البحر.

وعلى هذا الأساس، فإن ذلك السالك الذي يصل إلى الله سبحانه ويفنى فيه، فإنه يزول تعيّنه كسالك وتزول محدوديته، وعندما يزول تعيّنه فإن ذلك الإنسان الذي هو موضوع التكليف لم يعد موجوداً، وبما أن موضوع التكليف لم يعد موجوداً، فعلى هذا الأساس لا يمكن أن يتوجه التكليف إليه، وبالتالي تزول عنه الواجبات، ولم تعد تلك الخطابات على مستوى الطاعة والأمر والنهي موجهة إليه.

وعليه، الشريعة هنا أشبه ما تكون بتلك الشمعة التي تضيء للسالك دربه، فإذا وصل ذلك السالك إلى مقصده، عندئذ لا حاجة إلى الشمعة، أي لا حاجة إلى الشريعة، بل أكثر من هذا ليس فقط أنه إذا وصل إلى مقصده فإنه يستغني عن الشريعة بل إنه يستغني أيضاً عن الطريقة، باعتبار أن الطريقة هي في مثالنا السير، حيث قلنا أن الشمعة هي الشريعة، وسيره في ضوء هذه الشمعة هو كناية عن الطريقة (طريقة السير)، فإذا وصل إلى المقصد لا يحتاج بعد لا إلى الشمعة ولا إلى السير، أي لا يحتاج إلى الشريعة ولا إلى الطريقة، ومن هنا قالوا إنه إذا ظهرت الحقائق بطلت الشرائع.

أما الإمام الخميني (قده) فإنه يرفض هذا الكلام ويقول: «. . . ومن هنا نعرف بطلان دعوى من يقول إن الوصول إلى

العلم الباطن يكون بترك العلم الظاهر أو أنه وبعد الوصول إلى العلم الباطن ينتفي الاحتياج إلى الآداب الظاهرية»[١].

وعليه فإن رأي بعض العرفاء أن الغرض من الشرائع ومن الأعمال والعبادات هو القرب والوصول إلى الله سبحانه، لكن يذهب بعضهم إلى أنه إذا حصل ذلك القرب والوصول، وإذا وصل السالك بواسطة العبادات والطاعات إلى منتهى الكمال ومقام المحبوب (أي إلى مقام إذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به. . .)، فهم على قسمين:

القسم الأول: هم الذين ستر نور التجلي عقولهم، باعتبار أنهم وصلوا إلى الله تعالى وأشرقت عليهم أنوار التجلي، فعندما تشرق عليهم أنوار التجلي، فيستر نور التجلي الإلهي عقولهم، فتصبح عقولهم مستورة، ويصلون إلى ذلك الاستغراق والمحو، ـ وكما ذكرنا أن ذلك الموضوع لم يعد موجوداً وفنيت محدوديته ـ، هؤلاء لم يعودوا إلى ساحل الصحو ولم ينقشع نور التجلي عن عقولهم، أي ما زال نور التجلي آخذاً بمفاصل عقولهم، فهذا القسم يصبح مسلوب العقل، لأن نور التجلي الإلهي قد ستر عقله، وبما أنه أصبح مسلوب العقل، فإن التكليف يسقط عنه، باعتبار أن التكليف يقع على العاقل، وهؤلاء يفتقدون عقلهم، ولذا يسقط التكليف عنهم.

---

(١) الأربعون حديثاً، دار التعارف، ص ٢٥.

ولكن نحن كيف نناقش هذا الأمر؟ والجواب أن هذا الإنسان إذا وصل حقيقة وفعلاً إلى هذا المستوى وأصبح مسلوب العقل، فهذا الأمر مسلمّ فيه دينياً أن التكليف يسقط عنه، بل العقل يقول إن التكليف يسقط عن المجنون باعتبار أنه ليس قادراً على أن يمتثل لذلك التكليف، هذا القسم الأول.

القسم الثاني: الفئة التي تستغرق في بحر الوحدة وتصل إلى المحو والفناء في الله تعالى، لكنها تعود إلى الصحو بعد أن استغرقت في المحو. وتعود إلى الفرق بعد أن استغرقت في الجمع، وذلك (أي هدفهم) من أجل إرشاد الخلق، ومن أجل هداية الخلق في طريق السير والسلوك إلى الله سبحانه؛ وهؤلاء الذين يعودون إلى الصحو بعد المحو ينقسمون إلى قسمين:

الفئة الأولى:

هي تلك الفئة التي تعود إلى الصحو من بعد المحو، فتكون تلك الفئة قد غابت عن الوحدة، وبتعبير آخر عادوا إلى حالاتهم الأولى بعد أن وصلوا إلى مقام المحو والاستغراق، ومثاله تلك القطرة التي غرقت في البحر واتحدت به ولكنها عادت لقطريتها أي رجعت قطرة مجدداً؛ فبالتالي هؤلاء يحتاجون إلى الأعمال وهؤلاء يجب عليهم أن يراعوا التكاليف الشرعية، وهذا الوجوب له منشآن: المنشأ الأول من أجل أن يعودوا إلى تلك الحالة التي وصلوا إليها بسيرهم وسلوكهم، أي حالة الوحدة والمحو والفناء، فيجب عليهم أن يعودا إلى تلك الأعمال الشرعية وإلى

التكاليف والعبادات من أجل أن يعودوا إلى حالة المحو ويصلوا إلى مقام الوحدة.

والمنشأ الثاني: أنه يجب عليهم أن يمتثلوا لتلك الأوامر وأن يلتزموا بالظاهر وبالأعمال والعبادات، من أجل أن يرشدوا العباد والخلائق لطريق السير والسلوك إلى الله سبحانه.

الفئة الثانية:

أولئك الذين ينتقلون من مرتبة الجمع والإطلاق إلى مقام جمع الجمع والبقاء بعد الفناء، أي أنهم يبقون في فنائهم، فهؤلاء بوصولهم هذا إلى ذلك الكمال فإن تلك الكثرة التي يشاهدونها لا تحجب وحدتهم، أي لديهم كثرة ولديهم وحدة (أي لديهم جهة كثرة وجهة وحدة)، كثرتهم لا تحجب وحدتهم ووحدتهم لا تحجب كثرتهم، هؤلاء أيضاً يجب عليهم أن يمتثلوا إلى التكاليف والطاعات، ولكن منشأ هذه الطاعات والتكاليف من أجل هداية الحق وإرشادهم إلى طريق السير والسلوك، أي إلى الله تعالى؛ فالفرق بين الفئة الأولى والثانية: أن الفئة الأولى يجب عليها الامتثال من أجل أمرين: من أجل أن تعود هي إلى حالة المحو، ومن أجل هداية الآخرين؛ بينما الفئة الثانية يجب عليها أن تمتثل فقط من أجل هداية الآخرين.

د) الولاية والنبوة:

إن ما هو مسلم لدى الفقهاء وعلماء الدين عامة هو أن النبوة

أساس هداية الناس وسعادتهم، أما العرفاء والمتصوفة فيرون أن الولاية هي الأساس في ذلك، ويقدمونها على النبوة، وهي تعد من المسائل التي تتضمن الكثير من الأهمية في المدرسة العرفانية، ومن هنا كان من المناسب أن نتعرض لهذا الموضوع ولو بشيء من الإيجاز كمحاولة لتوضيح الرؤية العرفانية للولاية وتلك الفروقات التي تميزها عن النبوة وتجعلها متقدمة عليها.

الولاية في اصطلاح أهل المعرفة حقيقة كلية هي شأن من الشؤون الذاتية للحق تعالى ومنشأ الظهور ومبدأ التعينات وتتصل بالصفات الذاتية الإلهية.

إن حقيقة الولاية تتجلى في جميع الحقائق، فمبدأ تعينها أحدية الوجود وانتهاؤها عالم الملك والشهادة، وهي تسري في جميع الحقائق من الواجب والممكن والمجرد والمادي. أما الولاية بمعنى القرب فلها درجات متعددة وظهورات مختلفة تنتهي بمقام قرب حقيقة الحق من الأشياء، والذي له ـ أي الحق ـ معية قيّومية وسريانية مع جميع مظاهر الوجود. إن الولاية حقيقة مشككة لها مراتب متعددة في قوسي الصعود والنزول، وتنقسم إلى مطلقة ومقيدة، أما المطلقة فبلحاظ كونها صفة من الصفات الإلهية، وأما المقيدة فباعتبار استنادها إلى الأنبياء والأولياء، وبما أن كل مطلق يسري في المقيد ويقوّمه ـ حيث أن المقيد تنزّل للمطلق ـ فإن ولاية الأنبياء والأولياء من شعب وفروع الولاية المطلقة.

كما تنقسم تلك الولاية إلى عامة وخاصة فالعامة تشمل جميع أهل الإيمان، وأما الخاصة فتختص بأهل السلوك والشهود الذين هم في المرتبة الأعلى من الإيمان، ويقع في المرتبة الأدنى المقلّدون من أهل اليقين، أما المرتبة الوسطى فلأهل النظر والبرهان.

أما أفضلية الولاية على النبوة فتقوم على هذه الأمور:

١ ـ الولي عالم بالشريعة والحقيقة ومطلع على الظاهر والباطن، أما الأنبياء والرسل فإن عملهم محدود بالشريعة والظاهر.

٢ ـ إن كلاً من النبوة والرسالة محدود بالزمان والمكان، ولذا فهما ينقطعان، كما هو حاصل الآن، أما الولاية فليست محدودة بالزمان والمكان، بل تنبع من السرمدية والأبدية والأطلاق.

٣ ـ يستمد النبي علمه من الله تعالى بشكل غير مباشر، وبواسطة وسائل الوحي كالملك، أما علم الولي فيفاض مباشرة من باطن الحقيقة المحمدية[١] على نفس الولي.

٤ ـ أفضل الأسماء الإلهية اسم الولي، وفي المقابل فإن كل موجود هو تعين من الأسماء الإلهية، وبالتالي فإن الموجود الذي هو مظهر اسم الولي سيكون أفضل الموجودات.

٥ ـ كما أن للأنبياء خاتم، فإن للأولياء أيضاً خاتم يستمد فيوضات علم الحقيقة مباشرة من الحقيقة المحمدية.

---

(١) الحقيقة المحمدية هي التعيّن الأول للذات الأحدية.

وعليه فإن هذه المقدمات توصل إلى نتيجة أن مقام الولاية أفضل من النبوة، كما أن النبوة أفضل من الرسالة، فجنبة الولاية جنبة حقيقية (ذات الحق)، وجنبة النبوة جنبة ملكية تناسب عالم الملائكة، وجنبة الرسالة جنبة بشرية تناسب عالم البشر، وإن كان الرسول يجمع مراتب الولاية والنبوة والرسالة، والنبي يجمع مرتبتي الولاية والنبوة، أما الولي فله مرتبة الولاية.

هـ) الشطح:

من الموارد الأخرى التي كانت من عوامل عدم القبول بالتصوف والعرفان بل ومهاجمتهم تلك العبارات التي لا تنسجم مع العقل والدين والعقائد الدينية، أو ما قد يعبر عنه بالشطح من قبيل قول «أنا الحق» لمنصور الحلاج، وقول «سبحاني ما أعظم شأني» لأبي يزيد البسطامي، فضلاً عن العديد من التعابير في هذا المجال من قبيل الشراب والعشق والاتحاد بالله تعالى والفناء في الله تعالى والبقاء في الله تعالى.

يضاف إلى ما تقدم عدم اعتنائهم بالجنة والنار والثواب والعقاب بل وما يفهم من بعض عباراتهم من عدم التفريق بين الإيمان والكفر، أو الورع والكفر، أو ما يدّعى منهم في إعطاء تلك المكانة لإبليس وفرعون. . .

وقد يدعى أن الشطحيات هي تلك التعابير التي في ظاهرها تعابير غريبة وغير معقولة بل وأحياناً تكون خلافاً للشرع، وأنها تصدر

من العارف نتيجة لحالة من الاشتعال الباطني، عندما تشتعل نار العشق إلى معشوقهم الأزلي في قلوبهم، عندها يصبح في أوج الوجد وذروة الجذب، فيصل إلى معاينة الكبرياء وعالم البهاء، فيصاب بحالة من السكر يفقد فيها التحكم بنفسه، وبما أنه في أوج وجده فإن السر يغلي في صدره حتى يظهر نفسه وينطق على لسانه.

وعليه فإن الشطح حركة في القلب تظهر بشكل لا إرادي من على اللسان نتيجة لغليان الوجد وغلبة السكر، حيث أنه عندما يلتهب الوجد ولا يستطيع العارف أن يتحمل قلبه شعاع أنوار الحقائق، فإن ما يحصل هو أن شعاعاً من تلك الحقائق يسطع من على لسانه ويظهر في بيانه.

أما فيما يرتبط بموقف علماء الدين والمتشرعة فإنه وإن كانت هناك أكثر من محاولة لتبرير هذه اللغة الصوفية، وأنه لا يمكن فهم الشطح إلا على أساس المباني العرفانية ولغة العرفان والتصوف، لكن الفقهاء والمتكلمين وعلماء الدين عامة الذين يأخذون بظواهر الكلام إنما يرون في تلك الشطحات تعبيراً صريحاً عن الكفر والتناقض، بل بعضها واضح في ادعاء الألوهية؛ لكن ومن باب البحث الموضوعي لا بد من القول إنه إذا قبلنا بواقعية الحقائق والحالات العرفانية، وقلنا إن هذه الحقائق خارجة عن حدود العقل ومنطق الشرع، فقد تكون النتيجة التي تترتب على ذلك أن اللغة المعبرة عن تلك الحقائق تختلف عن لغتي الشرع والعقل.

وبالتالي لن يكون صحيحاً أن نحاكم اللغة العرفانية بناءً على منطقي العقل والشرع ولغة كل منهما، بل أن تلك المحاكمة لا بد أن تقود إلى محاكمة الأسس الفلسفية للعرفان ومبانيه الفكرية.

و) التأويل:

يرى العرفاء والصوفية أن للدين ظاهر وباطن حيث أن ظاهر الدين هو الشريعة، وأما باطنه فهو الحقيقة. وإذا كان بيان القرآن بالنسبة إلى الشريعة واضحاً وصريحاً فإن بيانه بالنسبة إلى الحقيقة إنما هو بواسطة الرمز والإشارة وخفي البيان، حيث أن للقرآن ظاهر وباطن بل وبواطن، وإذا كان صريح البيان كاشفاً عن ظاهر القرآن فإن خفي البيان (الرمز) هو الكاشف عن بواطن القرآن.

أما الفقهاء بشكل عام فإنهم يرون في القرآن الكتاب المبين الذي هو لعموم الناس والذي نزل بلغة القوم (العرب) التي كانوا يتحاورون ويتفاهمون بواسطتها، حيث أن لكل كلمة معناها عندهم وكل عبارة يفهمون منها معنى محدداً ويكون لها دلالة معينة، فكلمة الماء تعني ذلك السائل، وكلمة الأرض تعني تلك البسيطة وما حوت من سهول وجبال... أما القول بأن معنى الماء هو العلم ومعنى الأرض هو الأم، فلن يكون مقبولاً بناء على فهم عرف أهل اللغة.

بل قد يذهب بعض المتشرعة إلى أن تلك الرؤية الصوفية في التأويل يترتب عليها جملة من النتائج الفاسدة وهي ما يلي:

١ ـ القول بأن القرآن الكريم واللغة القرآنية عاجزة عن استخدام الدلالات الصريحة في تبيان معانيها ومضامينها وفي هذا نسبة العجز للقرآن الكريم وقد يناقش هذا الكلام أنه فرق بين أن تدّعى نسبة العجز إلى القرآن الكريم وبين أن تدعى نسبة العجز للغة، وبتعبير أدق، لما كان منها من صنف البيان الصريح، كما أنه قد يناقش هذا الكلام ـ وبناءً على المباني العرفانية ـ بأن الحكمة تقتضي إخفاء تلك المعارف إلا عن أهلها الذين لا تخفى عليهم لغة البيان بالتلويح.

٢ ـ القول بأن الأكثرية الساحقة من الأمة ليست لديها معرفة بحقيقة الدين وباطن أو بواطن القرآن.

وهنا أيضاً قد يجاب ـ وبناء على الأسس العرفانية ـ بأن العرفان دوره أن يثبت أن للدين حقيقة وللقرآن باطن، أما من يطلع على تلك الحقائق والبواطن ومن لا يطلع عليها فهذا لا يضر بواقعية تلك الحقائق والبواطن، بل ربما يمكن للعرفان هنا أن يستعين ببعض ظواهر الشريعة لإثبات هذه النتيجة من قبيل حديث رسول الله ﷺ «ستفترق أمتي. . .».

٣ ـ القول بأن رسول الله ﷺ ـ وأيضاً المعصومين عليهم السلام ـ قد أخفى علم الحقيقة عن معظم الناس وما يعنيه ذلك من حرمان لأولئك الناس، إن لم يكن في ذلك إضرار بهم.

ويقبل العرفاء والمتصوفة بالمقدمة لكنهم لا يوافقون على تلك النتيجة المستخلصة، فهم يقولون بأن علم الحقيقة قد تم إخفاؤه إلا عن الخواص، أما النتيجة المستفادة تلك فلا يقبلون بها ويقولون بأن اعطاء هذا العلم (علم الحقيقة) إلى من لا يملك استعداد حمله لن يكون فيه فائدة له بل سوف يكون فيه إضرار به، ويترتب على ذلك العديد من السلبيات، وهو ما يمكن أيضاً أن تؤيده بعض ظواهر الشريعة.

ومع ذلك قد لا يتفق على ضابطة ما في عملية التأويل تلك بحيث قد يقع الخلاف في ذلك حتى بين العرفاء أو المتصوفة أنفسهم، فتأويل ابن عربي ـ مثلاً ـ لفرعون بالقلب لم يكن مقبولاً من الغزالي.

وتمسكاً منهم بظاهر اللفظ فإن علماء الدين يحاكمون المتصوفة على أساس ظواهر ألفاظهم، ولا يقبلون بتأويل نصوصهم، أي بممارسة التأويل في النصوص العرفانية، بل يرون إمكانية التأويل في نصوص المعصومين عليهم السلام فقط، أما الذين هم في معرض الخطأ والاشتباه بل الكفر والعصيان، فلا سبيل لممارسة التأويل في كلامهم ولا يخفى أنه إذا فتحنا الباب عليمصراعيه أمام التأويل فلن يبقى لأي كلام دلالة قطعية حتى ولو كان نصاً في المعنى، لأنه يمكن لأي شخص أن يستخدم أي لفظ لأي معنى وأن يفهم أي شخص أي معنى من أي لفظ.

٢ ـ القضايا العملية:

لقد كان للعرفاء والمتصوفة ـ بشكل عام ـ جملة من البرامج العملية الخاصة بهم والعديد من المسائل ذات العلاقة بالسلوك والممارسة والتي كانت سبباً مهماً في اعتراض المتشرعة وعلماء الدين عليهم بل وتفسيقهم أو حتى تكفيرهم.

هذا ويمكن تقسيم تلك البرامج والمسائل والأعمال إلى قسمين:

القسم الأول: وهو تلك الفئة من الأعمال التي فيها مشقة على النفس وقسوة عليها بحيث لا يستطيع الإنسان أن يتحملها بسهولة، وفي المقابل لا دليل عليها من كتاب أو سنة، بل فيها مخالفة لظاهر الشريعة وسنة الرسول ﷺ من قبيل الابتعاد بالكامل عن الدنيا والولد والنساء، أي عدم الزواج والإنجاب وعدم اقتناء المنزل والأثاث، والاقتصار في النوم على مدة قصيرة، وتقليل الطعام إلى حدٍ كبير، والامتناع عن شرب الماء البارد والامتناع عن شرب الماء لمدة طويلة، وإنشاء معابد خاصة بأسماء مختلفة وترك العمل والكسب، وارتداء لباس خاص، والصيام وأداء صلوات خاصة عند لبس الصوف بحسب ما يأمر به المرشد، الذي يجب أن تراعى بشأنه جملة من الآداب والعادات من ناحية السلام عليه والتعامل معه، ويضاف إلى ما تقدم تلك الأذكار والأوراد الخاصة التي تؤدى بكيفية معينة وبشروط خاصة كأن تكون لمدة معينة وبعدد محدد، فضلاً عن

الانزواء والعزلة عن الناس والسياحة في الأرض من دون زاد أو طعام.

ويعترض الفقهاء وعلماء الدين على هذه الأمور من جهة أن جميعها أو معظمها مخالف للأحكام الدينية التي ـ أي تلك الأحكام ـ تشجع على العمل والزواج وانجاب الأولاد وعدم الإضرار بالبدن من ناحية النوم أو الطعام أو الشراب.

ومن جهة ثانية فإن الأعمال الدينية هي أمور توقيفية، بمعنى أنه لا تؤخذ إلا من لسان الشرع وليس لأحد سوى الشرع الحق في تحديد أي منها، وإلا سوف تكون من البدع التي تجب مواجهتها والقضاء عليها.

القسم الثاني: تلك الأعمال التي فيها عدم الرعاية والتساهل بل وعدم الاعتناء بالنسبة إلى المحرمات الشرعية، من قبيل ممارستهم للرقص والوجد والسماع واستعمال المواد المخدرة من قبيل الحشيشة وسوى ذلك من أمور، وهو ما أدى إلى اتهامهم بالإباحة والفسق والضلال بل واتهامهم الخروج عن الدين من قبل الفقهاء وعلماء الدين.

الفهرس

صدر للمؤلف

أ ـ في التأليف:

١ ـ نظرية المعرفة عند صدر المتالهين الشيرازي

(رسالة حائزة على شهادة الماجستير من الجامعة اللبنانية)

٢ ـ الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين(ع)؟

٣ ـ الولاية السياسية

(دراسة فقهية استدلالية في التوقيع الشريف الوارد عن الإمام المهدي«عج»).

٤ ـ العيد في التصور الإسلامي.

٥ ـ دراسات في الفكر الديني.

٦ ـ مقالات في الفكر السياسي للإسلام.

٧ ـ مطارحات في الإصلاح والتغيير.

٨ ـ مقالات في ثقافة الاغتراب والعلاقة مع الغرب.

٩ ـ المرأة في الفكر الاجتماعي للإسلام.

١٠ ـ الأسس المبنائية للعرفان وعلاقته مع الشريعة.

ب ـ في الترجمة:

١ ـ الإيضاح في شرح بداية الحكمة (٣ مجلدات).

٢ ـ المعرفة الدينية في نقد نظرية القبض والبسط لـ(د. سروش).

٣ ـ شرح الآخوند للكفاية بقلم تلميذه الخوئيني (مخطوط).

٤ ـ الفلسفة. ٥ ـ علم المنطق.

٦ ـ علم الفقه. ٧ ـ علم أصول الفقه.

٨ ـ المرأة في العرفان. ٩ ـ نسائم العرفان.

١٠ ـ المبدأ والمعاد.

١١ ـ نظريات الدولة في الفقه السياسي الشيعي.

١٢ ـ الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه.